HANNAH ARENDT

„Merită să ne oprim asupra felului în care interpretează Hannah Arendt, în cadrul prelegerilor Gifford din 1973, apariţia contemplării la greci şi rolul ei în configurarea gândirii oţioase. Cum de într-un moment al istoriei, faptul de a contempla (*theorein*) a putut deveni superior faptului de *a face* ceva (*prăttein*)? Răspunsul Hannei Arendt e neaşteptat: vechii greci şi-au trăit în permanenţă condiţia de muritori în concurenţă cu zeii. S-au «frecat» de nemurirea lor, au crezut, cu o vorbă a lui Platon (*Timaios*, 90 c), că pot obţine «nemurirea în cea mai deplină măsură pe care o îngăduie natura umană». Au tânjit, fie şi sub forma unor surogate, după *athanatizein,* după «faptul de a deveni nemuritor». Dar ce anume din natura divină putea fi imitat? Cum de putea fi găsit un punct de inserţie al nemuririi în condiţia unui muritor? Ce anume făceau în fond zeii, nemuritori fiind, care ar fi putut fi făcut şi de oameni? Răspunsul Hannei Arendt merge în două direcţii diferite: faima ca pomenire perpetuă; gândirea e capitalul nostru de nemurire”.

GABRIEL LIICEANU

VIAŢA SPIRITULUI

Hannah Arendt s-a născut la Hanovra în 14 octombrie 1906. În 1924 s-a înscris la Universitatea din Marburg pentru a studia teologia, dar a sfârşit prin a-şi lua doctoratul în filosofie la Heidelberg (1929), după ce studiase cu Heidegger, Husserl şi Jaspers. A fost arestată de Gestapo în 1933, a reuşit să scape şi s-a refugiat în Franţa. În 1941 a ajuns în SUA, unde iniţial a scris pentru

ziarul de limbă germană Aajb« «şi a lucrat la Editura Schocken Books, ocupând în acelaşi timp poziţii-cheie în diverse organizaţii evreieşti. A fost una dintre figurile marcante ale gândirii socio-politice contemporane, abordând în lucrările sale cele două mari şi dificile teme ale epocii postbelice: totalitarismul şi antisemitismul. În 1951 a apărut monumentala monografie *The Origins of Totalitarianism (Originile totalitantarismului,* trad. rom. Humanitas, 1994, 2014), în care analiza mecanismelor ce au făcut posibilă instaurarea unor regimuri totalitare, fasciste sau comuniste, este completată de evidenţierea structurilor care le asigură menţinerea, precum şi a consecinţelor antiumane pe care le generează. În 1962 a participat la Ierusalim, ca ziarist trimis de revista *The New Yorker,* la procesul lui Adolf Eichmann, experienţă descrisă în cartea *Eichmann în Jerusalem (Eichmann* la *Ierusalim,* trad. rom. Humanitas, 2008), în care formulează celebra teză a „banalităţii răului". În anii '60 şi '70 a ţinut cursuri la mai multe universităţi (Berkeley, Princeton, Chicago) şi la New School for Social Research (New York). A scris pentru numeroase ziare şi reviste, între care *Review of Politicsfournal of Politics, The New Yorker, Social Research.* A murit la New York în 1975. La Editura Humanitas au mai apărut *Crizele republicii* (1999), *Scrisori 1925 – 1975 şi alte documente* (corespondenţă cu Martin Heidegger, 2007, 2017) şi *Făgăduinţa politicii* (2010).

HANNAH ARENDT VIAŢA SPIRITULUI

Traducere din engleză de S.G. DRĂGAN

HUMANITAS

BUCUREŞTI

Subcapitolul 15 din capitolul IV al Părţii a doua a fost tradus de Cătălin Cioabă.

Redactor: Georgeta-Anca Ionescu Coperta: Ioana Nedelcu Tehnoredactor: Manuela Măxineanu DTP: Florina Vasiliu, Carmen Petrescu

Tipărit la Radan Print, prin reprezentantul său

exclusiv pentru România.
4 Colours, w.4 colours.ro
Hannah Arendt
The *Lift of the Mind*
Copyright © 11971 by Hannah Arendt
Copyright © 11978, 1977 by Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company „Thinking" appeared originally în The *New Yorker* în somewhat different form.
All rights reserved.
Romanian edition published by arrangement with Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company through Agenţia Literară Livia Stoia
© HUMANITAS, 2018, pentru prezenta versiune românească
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Arendt, Hannah
Viaţa spiritului / Hannah Arendt; trad. din engleză de S.G. Drăgan.
— Bucureşti: Humanitas, 2018
Index
ISBN 978 – 973 – 50 – 6238 – 5 I. Drăgan, S.G. (trad.)
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro
Comenzi online: www.libhumanitas.ro Comenzi prin e-mail: vânzări libhumanitas.ro Comenzi telefonice: 021/311 23 30

Nunquam seplus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset.

Cato

Fiecare dintre noi riscă să pară că ştie, ca în vis, toate câte mai apoi, după ce s-a trezit, nu le mai ştie.

Platon, *Omulpolitic, zjjA*

Nota editoarei

Ca prietenă şi executor literar al Hannei Arendt, am pregătit *Viaţa spiritului* pentru publicare. În 1973, partea intitulată *Gândirea* fusese prezentată sub o formă mai

scurtă ca Prelegeri Gifford la Universitatea din Aberdeen, iar în 1974 a fost prezentată în acelaşi mod şi partea introductivă din *Voirea.* Ambele au fost expuse, tot sub o formă mai concisă, ca prelegeri universitare la New School of Social Research din New York în 1974/5 şi în 1975. Istoricul lucrării şi al pregătirii ei editoriale va fi relatat în postfaţa editoarei, aşezată la sfârşitul celor două volume. Volumul al doilea mai cuprinde şi un apendice despre Judecare, extras dintr-un curs despre filosofia politică a lui Kant ţinut de autoare la New School în 1970.

În numele Hannei Arendt, adresez mulţumiri profesorilor Archibald Wernham şi Robert Cross de la Universitatea din Aberdeen, precum şi doamnelor Wernham şi Cross, pentru amabilitatea şi ospitalitatea lor din perioadele petrecute de ea acolo în calitate de conferenţiar Gifford. Mulţumesc deopotrivă senatului Universităţii, din partea căruia a primit invitaţia de a conferenţia.

Dinspre partea mea, ca editor, adresez mulţumiri în primul rând domnului Jérôme Kohn, asistent de catedră al dr. Arendt la New School, pentru ajutorul său neprecupeţit în rezolvarea unor dificile chestiuni textuale, precum şi pentru silinţa şi grija depuse în depistarea şi verificarea referinţelor. Domnului Kohn şi lui Larry May le sunt recunoscătoare pentru pregătirea Indicelui lucrării. Adresez mulţumiri speciale doamnei Margo Vâscusi pentru răbdarea de înger vădită în redacţilografierea unui manuscris încărcat cu o mulţime de inserţii şi intercalări scrise de mâini diferite, precum şi pentru pertinentele ei întrebări editoriale. Soţului său, dl Anthonyviscusi, îi mulţumesc pentru manualele universitare pe care mi le-a împrumutat, înlesnindu-mi în mare măsură verificarea unor citate nesigure. Îi mulţumesc şi soţului meu, James West, pentru multitudinea de manuale universitare de filosofie din biblioteca sa şi pentru disponibilitatea de a discuta despre manuscris şi despre ocazionalele perplexităţi întâlnite în acesta, de asemenea pentru felul său hotărât de a tăia mai multe noduri gordiene din planul

şi aranjamentul de ansamblu ale acestor volume. Rămân îndatorată co-executoarei Lotte Kohler pentru a fi oferit redactorilor editurii accesul la cărţile relevante din biblioteca Hannei Arendt, ca şi pentru dăruirea şi promptitudinea în a ajuta ori de câte ori a fost nevoie. Multe mulţumiri li se cuvin Robertei Leighton şi echipei sale de la editura Harcourt Brace Jovanovich pentru enormele lor strădanii şi priceperea arătate în lucrul la manuscris, cu mult peste practica editorială obişnuită. Mulţumesc călduros domnului William Jovanovich pentru interesul pe care l-a arătat personal *Vieţii spiritului*, interes evident deja în prezenţa sa la trei dintre Prelegerile Gifford de la Aberdeen. Pentru dumnealui, Hannah Arendt a fost mult mai mult decât o „autoare", după cum şi ea a preţuit, la rându-i, nu doar prietenia lui, ci şi înţelegerea sa profundă a textului şi comentariile critice pe marginea acestuia. După moartea ei, dl Jovanovich m-a încurajat şi m-a susţinut prin lectura-i atentă a textului editat şi prin sugestiile în legătură cu folosirea materialului despre Judecată din prelegerile despre Kant. Se cuvine de asemenea să mulţumesc prietenilor mei Stanley Geist şi Joseph Frank pentru disponibilitatea lor de a-mi veni în ajutor în anumite probleme lingvistice ridicate de manuscris. Şi prietenului meu Werner Stemans de la Institutul Goethe din Paris, în chestiuni de limbă germană. Merită mulţumiri săptămânalul the *New Yorker,* care a publicat *Gândirea* cu câteva mici schimbări; îi sunt recunoscătoare lui William Shawn pentru reacţia sa entuziastă la manuscris – reacţie ce ar fi bucurat-o mult pe autoare. În sfârşit şi mai presus de toate, îi mulţumesc Hannei Arendt pentru privilegiul de a fi lucrat pe o carte a ei.

Mary McCarthy

VOLUMUL ÎNTÂI

GÂNDIREA

Introducere

Gândirea nu aduce cunoaştere, precum ştiinţele.

Gândirea nu produce iscusinţă practică utilizabilă. Gândirea nu dezleagă enigmele universului.

Gândirea nu ne înzestrează în chip direct cu puterea de a acţiona.

Martin Heidegger

Titlul *Viaţa spiritului,* pe care l-am dat acestei serii de prelegeri, sună pretenţios, iar a vorbi despre Gândire mi se pare atât de prezumţios, încât simt că ar trebui să încep nu atât cu o scuză, cât cu o justificare. Tema însăşi nu necesită, fireşte, nicio justificare, oricum nu în cadrul intelectual elevat în care se desfăşoară Prelegerile Gifford. Ceea ce mă nelinişteşte este faptul că mă încumet s-o abordez *eu,* care nu am pretenţia ori ambiţia de a fi „filozof**1** sau de a mă număra printre cei pe care Kant îi numea, nu fără o anume doză de ironie, *Denker von Gewerbe* (gânditori de profesie) – Întrebarea este, aşadar, dacă n-ar fi trebuit să las aceste probleme în seama experţilor; iar răspunzând la ea, va trebui să explic ce m-a îndemnat ca, din domeniile ştiinţei şi teoriei politice, unde mă simt pe teren mai sigur, să mă aventurez în aceste chestiuni redutabile, în loc să-mi văd de treburile mele.

Preocuparea mea pentru activităţile mentale vine de fapt din două surse diferite. Primul impuls l-am avut după experienţa pe care am trăit-o asistând la procesul lui Eichmann de la Ierusalim. În relatarea mea despre proces**2** am vorbit de „banalitatea răului”. În spatele acestei sintagme nu aveam vreo teză ori vreo doctrină, cu toate că eram vag conştientă de faptul că ea se afla în răspăr cu tradiţia noastră de gândire – literară, teologică sau filosofică – cu privire la fenomenul răului. Învăţat cu toţii că răul este ceva demonic; că încarnarea sa este Satana, un „fulger căzând din cer” (Luca io, **18**), sau Lucifer, îngerul căzut („Diavolul e şi el un înger” – Unamuno) al cărui păcat e mândria („mândru e Lucifer”), mai precis acea *superbia* de care doar cei mai buni sunt în stare: ei nu vor să-L slujească pe Dumnezeu, ci să fie de-o

seamă cu El. Despre oamenii răi ni se spune că acţionează din invidie; această invidie poate fi resentimentul de a fi eşuat fără să fi greşit cu nimic (Richard III) sau invidia lui Cain, care l-a ucis pe Abel pentru că „Domnul a căutat spre Abel şi spre darurile lui, iar spre Cain şi spre darurile lui n-a căutat”. Sau că pot fi mânaţi de slăbiciune (Macbeth). Sau, dimpotrivă, de ura aprigă pe care ticăloşia o simte faţă de bunătatea curată (Iago: „Îl urăsc pe maur; şi încă din toată inima”; ura lui Claggart faţă de inocenţa „barbară” a lui Billy Budd, o ură pe care Melville o considera un „viciu din născare”), sau de pofta nesăţioasă, această „rădăcină a tuturor relelor” *(radix omnium malorum cupiditas)*. Ceea ce mi-a fost dat să văd la acel proces a fost însă ceva cu totul diferit, dar nu mai puţin real. M-a izbit vădita superficialitate a făptaşului, care făcea cu neputinţă ca răul de netăgăduit al acţiunilor sale să fie pus în legătură cu vreo sursă ori vreo motivaţie mai adâncă. Faptele erau monstruoase, pe când făptaşul – cel puţin acela prezent efectiv acum la proces – era un ins cu totul obişnuit, banal, nicidecum unul demonic ori monstruos. Nu se vedea la el nici urmă de convingeri ideologice ferme sau de motivaţii josnice anume, singura trăsătură notabilă care se degaja din comportamentul său trecut, precum şi din comportamentul din timpul procesului şi de pe parcursul interogatoriului dinaintea judecăţii era una pur negativă: nu prostia, ci lipsa de judecată. În ambianţa tribunalului şi a procedurilor carcerale din Israel el funcţiona la fel de bine cum funcţionase sub regimul nazist; însă când era confruntat cu situaţii pentru care nu existau asemenea proceduri de rutină era neajutorat, iar limbajul înţesat de clişee pe care-l folosea în postura de acuzat – limbaj, evident, aidoma celui pe care-l folosise în viaţa sa de funcţionar – era un soi de comedie macabră. Clişeele, poncifele, adoptarea unor coduri de exprimare şi de conduită convenţionale, standardizate îndeplinesc funcţia socialmente recunoscută de a ne proteja de realitate, adică de solicitarea pe care toate evenimentele şi faptele, în virtutea simplei lor

existenţe, o adresează atenţiei noastre gânditoare. Dacă am da curs tot timpul acestei solicitări, am ajunge rapid la extenuare; Eichmann se deosebea de noi, ceilalţi, doar prin faptul că o atare solicitare îi era în mod vădit necunoscută.

Această absenţă a gândirii – care este o experienţă atât de obişnuită în viaţa noastră de fiecare zi, unde abia de avem timpul, şi cu atât mai puţin înclinaţia să ne *oprim* şi să cădem pe gânduri – e cea care mi-a stârnit interesul. Este oare posibilă nelegiuirea (păcatele de făptuire, deopotrivă cu cele de nefăptuire) în absenţa nu doar a unor „motivaţii josnice" (cum le numeşte legea), ci a absolut oricăror motivaţii, a oricărui imbold din partea diverselor interese sau voliţiuni? Oare ticăloşia, oricum am defini-o, această „înclinaţie irepresibilă de a te comporta ca un nemernic", *nu* este o condiţie necesară pentru a te deda la fapte rele? Ar putea problema binelui şi răului, facultatea noastră de a deosebi între just şi injust să fie puse în legătură cu facultatea gândirii? De bună seamă, nu în sensul că gândirea ar fi vreodată capabilă să producă drept rezultat al ei fapta bună, ca şi cum „virtutea ar putea fi predată" şi învăţată – doar deprinderile şi obişnuinţele pot fi sădite prin învăţătură, şi ştim prea bine cu ce viteză alarmantă sunt ele uitate şi lepădate atunci când împrejurări noi cer o schimbare în modurile şi tiparele de comportament. (Faptul că de obicei despre bine şi rău discutăm la cursurile de „morală" sau „etică" ar putea să indice cât de puţin ştim despre ele, deoarece „morală" vine de la *mores,* iar „etică", de la *ethos,* termenii latin, respectiv grec care înseamnă cutume şi obişnuinţă, cel latin fiind asociat cu regulile de comportament, iar cel grec derivând din „habitat", ca şi englezescul *habits.)* Acea absenţă a gândirii care m-a izbit la Eichmann nu izvora nici din uitarea manierelor şi obişnuinţelor anterioare, prezumtiv bune, nici din prostie în sensul incapacităţii de a pricepe – şi nici măcar în sensul de „insanitate morală" –, dat fiind că putea fi observată şi în situaţii care n-aveau nimic de-a face cu aşa-numite hotărâri etice sau chestiuni de conştiinţă.

Întrebarea care se impunea de la sine era dacă activitatea de gândire ca atare, obişnuinţa de a examina tot ce se-ntâmplă să aibă loc ori să atragă atenţia, indiferent de rezultate şi de conţinutul specific, dacă deci această activitate s-ar putea număra printre condiţiile care-i fac pe oameni să se abţină de la săvârşirea răului sau chiar îi „condiţionează" efectiv împotriva acesteia. (În orice caz, însuşi cuvântul „conştiinţă" trimite în această direcţie, în măsura în care înseamnă „a cunoaşte cu şi prin mine însumi", gen de cunoaştere prezent în orice proces de gândire.) Iar această ipoteză nu ne-o impune oare tot ceea ce ştim despre conştiinţă, bunăoară că de o „conştiinţă împăcată" se bucură, de regulă, doar oamenii cu adevărat răi, criminalii şi alţii asemenea, pe când „oamenii buni" sunt singurii capabili să aibă mustrări de conştiinţă? Într-o altă formulare şi folosind un limbaj kantian: după ce m-a izbit un fapt care, vrând-nevrând, „m-a pus în posesia unui concept" (cel de banalitate a răului), n-aş putea să nu ridic *quaestio iuris,* întrebându-mă „cu ce drept îl posed şi-l folosesc" 3.

Aşadar, în primul rând procesul lui Eichmann mi-a stârnit interesul pentru tema aleasă. În al doilea rând, acele întrebări morale care se iscă din experienţa factică şi care se află în răspăr cu înţelepciunea veacurilor – nu doar cu diversele răspunsuri tradiţionale oferite de „etică", o ramură a filosofiei, ci şi cu răspunsurile mai largi pe care filosofia le are gata pregătite pentru întrebarea mult mai puţin presantă *Ce este gândirea?* – au fost de natură să retrezească în mine anumite îndoieli care nu-mi dădeau pace încă din vremea când tocmai încheiasem un studiu privitor la ceea ce editorul meu a numit în mod judicios „Condiţia umană", dar în intenţia mea, mai modestă, era o investigaţie despre „Vita Activa". Mă interesa problema Acţiunii, cea mai veche preocupare a teoriei politice, iar ceea ce m-a frământat întruna în legătură cu ea a fost că însăşi sintagma pe care-o adoptasem pentru reflecţiile mele din acest domeniu, şi anume *vita activa*, fusese născocită de nişte oameni care erau devotaţi modului de

viaţă contemplativ şi care priveau orice gen de vieţuire din perspectiva lui.

Văzut din această perspectivă, modul de viaţă activ este „laborios”, pe când cel contemplativ înseamnă tihnă desăvârşită; cel activ se desfăşoară în public, iar cel contemplativ, în „pustiu”; cel activ se consacră „nevoilor semenilor”, iar cel contemplativ, „vederii lui Dumnezeu”. (*Duaesunt vitae, activa et contemplativa. Activa est în labore, contemplativa în requie. Activa impublico, contemplativa in deserto. Activa în necessitateproximi, contemplativa în visione Dei.)* citat dintr-un autor medieval4 din secolul al XII-lea, aproape la întâmplare, fiindcă ideea de contemplare ca supremă stare a minţii e la fel de veche ca filosofia occidentală. Activitatea de gândire, pe care Platon o caracteriza drept dialogul tăcut pe care îl purtăm cu noi înşine, serveşte doar la a deschide ochii minţii, şi chiar şi nowr-ul aristotelic este un organ al vederii şi contemplării adevărului. Cu alte cuvinte, gândirea năzuieşte la contemplare şi sfârşeşte în ea, iar contemplarea nu este o activitate, ci o pasivitate; este punctul în care activitatea mentală se opreşte. Potrivit tradiţiilor erei creştine, când filosofia a devenit slujnica teologiei, gândirea a devenit meditaţie, iar meditaţia, la rândul ei, sfârşea în contemplaţie, un fel de stare binecuvântată a sufletului când mintea nu se mai opintea să găsească adevărul în afara sa, ci, drept anticipare a unei stări viitoare, îl primea vremelnic în intuiţie. (E semnificativ faptul că Descartes, aflat încă sub influenţa acestei tradiţii, a dat tratatului în care îşi propunea să demonstreze existenţa lui Dumnezeu titlul *Meditations*.) Odată cu zorii epocii moderne, gândirea a devenit în principal slujnica ştiinţei, a cunoaşterii organizate; şi cu toate că gândirea ajunsese atunci extrem de activă, urmând convingerea de căpetenie a modernităţii că putem cunoaşte doar ceea ce e fa. cut de noi înşine, Matematica, ştiinţa non-empirică prin excelenţă, în care mintea pare a se juca doar cu sine însăşi, s-a dovedit a fi Ştiinţa ştiinţelor, furnizând cheia acelor legi ale naturii şi ale universului pe

care ni le ascund apariţiile. Dacă pentru Platon era axiomatic faptul că ochiul invizibil al sufletului este organul menit contemplării adevărului invizibil cu certitudinea cunoaşterii, pentru Descartes – în cursul faimoasei nopţi a „revelaţiei" sale – a devenit axiomatic faptul că există „un acord fundamental între *legile* naturii [pe care ni le ascund apariţiile şi amăgitoarele percepţii senzoriale]" şi legile matematicii5; adică între legile gândirii discursive la nivelul cel mai înalt, cel mai abstract, şi legile tărâmului din natură aflat dincolo de simpla aparenţă. El credea efectiv că prin acest mod de gândire, prin ceea ce Hobbes numea „calculul consecinţelor", putea să furnizeze cunoaştere certă despre existenţa lui Dumnezeu, despre natura sufletului şi despre alte asemenea chestiuni.

Ceea ce mă interesa în Vita Activa era faptul că opusul ideii de tihnă desăvârşită din Vita Contemplativa era atât de copleşitor, încât, în comparaţie cu această tihnă, toate celelalte diferenţe dintre diversele activităţi ţinând de Vita Activa dispăreau. În comparaţie cu această tihnă, nu mai era important dacă trudeai arând pământul, sau fabricai obiecte utilitare, ori acţionai împreună cu alţii în anumite proiecte comune. Chiar şi Marx, în opera şi gândirea căruia acţiunea a jucat un rol crucial, „foloseşte vocabula «Praxis» doar în sensul de «ceea ce omul face», ca opus lui «ceea ce omul gândeşte»" 6. Eram însă conştientă că aceste lucruri puteau fi privite şi dintr-un punct de vedere cu totul diferit, iar ca să-mi vădesc îndoielile am încheiat acest studiu asupra vieţii active cu o curioasă maximă atribuită de Cicero lui Cato, care obişnuia să spună că „un om nu este niciodată mai activ decât atunci când nu face nimic şi niciodată mai puţin singur decât atunci când se află singur" *(Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset) 7.* Admiţând că avea dreptate Cato, se pun, evident, următoarele întrebări: Ce „facem" atunci când nu facem decât să gândim? Unde suntem atunci când, în mod normal înconjuraţi întotdeauna de semeni, nu

ne avem drept companie decât pe noi înşine?

Sigur că punerea unor astfel de întrebări nu e scutită de dificultăţi. La prima vedere, ele par să ţină de ceea ce se cheamă „filosofie" sau „metafizică", doi termeni şi două domenii care, după cum ştim cu toţii, şi-au pierdut reputaţia de odinioară. Dacă ar fi la mijloc doar atacurile la care le-au supus pozitivismul modern şi neopozitivismul, probabil că n-ar trebui să ne îngrijorăm. Afirmaţia lui Carnap că metafizica trebuie privită drept poezie contravine, desigur, pretenţiilor emise îndeobşte de metafizicieni; s-ar putea însă ca acestea, precum şi evaluarea lui Carnap însuşi să aibă la bază o subestimare a poeziei. Heidegger, pe care Carnap îl atacă nominal, a replicat spunând că filosofia şi poezia sunt într-adevăr strâns înrudite; nu sunt identice, dar au aceeaşi sursă, anume gândirea. Iar Aristotel, pe care până acum nimeni nu l-a acuzat că ar scrie „simplă" poezie, era şi el de aceeaşi părere: poezia şi filosofia merg cumva mână-n mână. Faimosul aforism al lui Wittgenstein că „despre ceea ce nu putem vorbi trebuie să tăcem", care se plasează în tabăra opusă, s-ar aplica, dacă ar fi luat în serios, nu doar la ceea ce se află dincolo de experienţa senzorială, ci, m şi mai mare măsură, la obiectele senzaţiei. Nimic din ceea ce vedem sau auzim sau atingem nu poate fi exprimat în cuvinte care să fie echivalente datului senzorial. Hegel avea dreptate spunând că „sensibilul «Acesta»... este inaccesibil vorbirii" 8. Oare nu tocmai descoperirea unei discrepanţe între cuvinte, mediul în care gândim, şi lumea apariţiilor, lumea în care trăim, a marcat începuturile filosofiei şi ale metafizicii? Cu menţiunea că la început s-a considerat că tocmai gândirea, sub formă fie de *logos,* fie de *noesis,* are acces la adevăr sau la adevărata Fiinţă, pe când mai către sfârşit accentul s-a deplasat pe ceea ce este dat în percepţie şi pe instrumentele cu ajutorul cărora ne putem extinde şi rafina simţurile trupeşti. Pare cât se poate de firesc că primul punct de vedere discriminează în defavoarea apariţiilor, iar cel din urmă, în defavoarea gândirii.

Dificultăţile pe care le avem cu problemele metafizice nu sunt pricinuite atât de cei pentru care acestea sunt oricum „lipsite de sens”, cât de cei care sunt ţinta atacului. Căci, la fel cum criza din teologie şi-a atins apogeul atunci când teologii, ca deosebiţi de vechea mulţime a necredincioşilor, au început să discute despre propoziţia „Dumnezeu a murit”, tot aşa criza din filosofie şi metafizică a ieşit la iveală atunci când filosofii înşişi au început să proclame sfârşitul filosofiei şi al metafizicii. Iar asta s-a petrecut cu mult timp în urmă. (Atracţia exercitată de fenomenologia lui Husserl s-a datorat sloganului anti-istoric şi anti-metafizic „ZU *den Sachen selbst”* [„Către lucrurile înseşi”]; iar Heidegger, care „aparent a rămas pe traiectoria metafizică”, şi-a propus de fapt „depăşirea metafizicii”, după cum el însuşi a proclamat în repetate rânduri din 1930 încoace.9)

Nu Nietzsche, ci Hegel a fost cel care a declarat primul că „sentimentul subiacent religiei în epoca modernă [este] acela că Dumnezeu a murit” 10 Acum şaizeci de ani Enciclopedia Britannica nu pregeta să considere metafizica drept filosofie „sub cel mai discreditat nume al ei” u, iar dacă vrem să urmărim şi mai departe în trecut această pierdere a prestigiului, printre detractori îl vom întâlni la loc de frunte pe Kant – nu pe cel din *Critica raţiunii pure*, pe care Moses Mendelssohn îl numea „atotdemolatorul”, *der alles Zermalmer,* ci pe cel din scrierile precritice, unde el recunoştea deschis că „mi-a fost sortit să mă îndrăgostesc de metafizică”, dar vorbea totodată de „abisul ei fără fund”, de „terenul ei alunecos”, de utopicul ei „tărâm al huzurelii” (*Schlaraffenland),* unde „visătorii raţiunii” plutesc ca într-un „zepelin”, astfel încât „nu există sminteală care să nu poată fi pusă în acord cu o înţelepciune lipsită de ternei” Tot ce mai poate fi spus astăzi pe această temă a fost spus în chip admirabil de Richard McKeon: În lunga şi complicata istorie a gândirii, această „redutabilă ştiinţă” nu a produs niciodată „o convingere general împărtăşită despre funcţia ei… şi nici măcar un veritabil consens al opiniilor privitoare la

obiectul ei de studiu” 13 Având în vedere această istorie a defaimărilor, e destul de surprinzător că însuşi cuvântul „metafizică” a izbutit să supravieţuiască. Mai să-i dai dreptate lui Kant, care la adânci bătrâneţi, după ce dăduse o lovitură de graţie „redutabilei ştiinţe”, profeţea că oamenii se vor întoarce cu siguranţă la metafizică „aşa cum te întorci la iubita de care te-ai despărţit după o ceartă” *(wiezu einer entzweiten Geliebten)* 1!

Eu nu cred că acest lucru este probabil şi nici măcar dezirabil. Totuşi, înainte să-ncepem să speculăm despre posibilele avantaje ale situaţiei noastre prezente, s-ar cuveni să reflectăm la ceea ce avem de fapt în minte atunci când observăm că teologia, filosofia, metafizica au ajuns la o încheiere – cu siguranţă nu că Dumnezeu a murit, căci despre asta putem *şti* la fel de puţin ca despre existenţa lui Dumnezeu (de fapt, atât de puţin, încât însuşi cuvântul „existenţă” este aici nelalocul lui), ci că modul în care s-a gândit despre Dumnezeu timp de mii de ani nu mai este convingător; dacă a murit ceva, acel ceva nu poate fi decât modul tradiţional de *gândire* despre Dumnezeu. Ceva asemănător e valabil şi despre sfârşitul filosofiei şi al metafizicii: nu că vechile întrebări, datând încă de la ivirea oamenilor pe pământ, au devenit „lipsite de sens”, ci că modul în care erau formulate şi în care se răspundea la ele şi-a pierdut plauzibilitatea.

Ceea ce a luat sfârşit este distincţia fundamentală dintre senzorial şi suprasenzorial, dimpreună cu ideea, care datează cel puţin de la Parmenide, că tot ce nu e dat în simţuri – Dumnezeu sau Fiinţa sau Primele Principii şi Cauze (*archdi*) sau Ideile – este mai real, mai veridic, mai plin de sens decât ceea ce apare, că acela nu este doar *dincolo de* percepţia senzorială, ci *mai presus de* lumea sensibilă. Ceea ce „a murit” nu e doar localizarea unor asemenea „adevăruri eterne”, ci şi distincţia însăşi. Între timp, cu voci tot mai stridente, puţinii apărători ai metafizicii ne-au avertizat cu privire la pericolul nihilismului inerent acestei evoluţii; şi există un important argument în favoarea lor, deşi ei înşişi rareori îl invocă:

este negreşit adevărat că, odată suprimat tărâmul suprasenzorial, e anihilată deopotrivă lumea aparițiilor aşa cum a fost ea înțeleasă vreme de atâtea secole. Senzorialul, aşa cum îl înțeleg încă pozitiviştii, nu poate supravieţui morţii suprasenzorialului. Nimeni nu ştia mai bine asta decât Nietzsche, care, cu descrierea sa poetică şi metaforică a uciderii lui Dumnezeu –, a pricinuit atâta confuzie în aceste chestiuni. Într-un pasaj semnificativ din *Amurgul idolilor,* el lămureşte ce însemna cuvântul „Dumnezeu" în povestea de mai înainte: era doar un simbol pentru tărâmul suprasenzorial aşa cum îl înțelegea metafizica; folosind acum în loc de „Dumnezeu" expresia „lumea adevărată", el spune: „Lumea adevărată am lichidat-o. Ce lume a mai rămas? Cea aparentă, poate?... Dar nu! Odată cu lumea adevărată am lichidat-o şi pe cea aparentă!" 16.

Remarca judicioasă a lui Nietzsche, anume că „eliminarea suprasenzorialului înseamnă totodată şi eliminarea senzorialului, iar prin aceasta, şi a deosebirii dintre ele" (Heideggerv7, exprimă un adevăr atât de evident, încât desfide orice încercare de a-l data istoric; orice gândire care operează cu două lumi implică existența unei legături indisolubile între ele. Astfel, toate argumentele complicate ale modernilor împotriva pozitivismului le găsim anticipate la Democrit, în inegalabila simplitate a micului său dialog dintre spirit, organul de cunoaştere a domeniului suprasenzorial, şi simţuri. Percepţiile senzoriale sunt iluzii, spune spiritul; ele variază în funcţie de stările corpului nostru; dulcele, amarul, culoarea ş.a.m.d. există doar *nomo,* prin convenţie umană, nu şi *physei,* adică potrivit naturii adevărate de dincolo de apariții. La care simţurile răspund: „Sărman cuget, care de la noi îți iei opiniile [*pisteis,* toate în câte crezi], tocmai tu să ne distrugi? Căderea noastră ar însemna pentru tine prăbuşirea" ie cu alte cuvinte, odată năruit echilibrul mereu precar dintre cele două lumi, fie prin abolirea „lumii aparente" de către „adevărata lume", fie viceversa, se surpă întreg cadrul de referinţă în care

gândirea noastră era obişnuită să se orienteze. Şi atunci, nimic nu pare să mai aibă sens.

Aceste „morţi" recente – a lui Dumnezeu, a metafizicii, a filosofiei şi, implicit, a pozitivismului – au devenit evenimente de o considerabilă însemnătate istorică, dat fiind că, odată cu începutul secolului nostru, au încetat să mai fie exclusiv preocuparea unei elite intelectuale, devenind nu atât preocuparea, cât presupoziţia comună neverificată a aproape tuturor. Acest aspect politic al chestiunii nu ne preocupă aici. În contextul de faţă poate că e chiar mai bine să-l lăsăm deoparte, dat fiind că, în fond, el priveşte autoritatea politică, şi să stăruim, în schimb, asupra simplului fapt că, oricât de serios ar putea fi implicate în această criză modurile noastre de gândire, nu este în joc *capacitatea* noastră de a gândi; suntem ceea ce oamenii au fost dintotdeauna – fiinţe gânditoare. Prin asta nu înţeleg mai mult decât că avem înclinaţia, poate chiar nevoia, de a gândi dincolo de limitele cunoaşterii, de a face cu această capacitate mai mult decât s-o folosim ca instrument al cunoaşterii şi acţiunii. A vorbi de nihilism în acest context poate că nu înseamnă decât refuzul unora de a se despărţi de concepte şi deprinderi de gândire care de fapt au murit cu ceva timp în urmă, deşi decesul lor nu a fost constatat public decât recent. De-am putea numai să facem în această situaţie ceea ce epoca modernă a făcut în faza ei timpurie, anume (cum propunea Descartes în remarcile introductive la *Pasiunile sufletului)* să tratăm orice subiect „ca şi cum nimeni înaintea mea nu s-a ocupat de el"! Lucrul acesta a devenit imposibil, în parte din pricina enormei lărgiri a conştiinţei noastre istorice, dar mai ales pentru că unica mărturie despre ce însemna gândirea ca activitate pentru cei care şi-au ales-o ca mod de viaţă o constituie ceea ce în prezent am numi „paralogisme metafizice". Niciunul din sistemele, niciuna din doctrinele pe care ni le-au transmis marii gânditori nu poate fi convingătoare sau măcar plauzibilă pentru cititorii de astăzi; însă, după cum voi încerca să argumentez aici,

niciuna din ele nu este arbitrară şi niciuna nu poate fi dată deoparte ca pur nonsens. Dimpotrivă, paralogismele metafizice sunt singurele indicii pe care le avem despre ce înseamnă gândirea pentru cei ce se angajează în ea – ceva ce are astăzi o mare importanţă şi despre care, lucru destul de straniu, nu există decât puţine formulări directe.

De aici decurge dublul avantaj pe care l-ar putea oferi situaţia noastră în urma decesului metafizicii şi al filosofiei. Ea ne-ar permite să privim trecutul cu ochi noi, neîmpovăraţi şi neghidaţi de nicio tradiţie, şi astfel să dispunem de o imensă bogăţie de experienţe proaspete, fără a fi îngrădiţi de niciun fel de prescripţii despre cum să ne raportăm la aceste comori. *„Notre heritage nestorecede ăaucun testament”* 19 („Moştenirea pe care am dobândit-o nu e precedată de niciun testament”). Avantajul ar fi şi mai mare dacă nu ar fi însoţit, aproape inevitabil, de o crescândă incapacitate de a ne mişca, la indiferent ce nivel, pe tărâmul invizibilului; sau, altfel spus, dacă n-ar fi însoţit de discreditul în care a căzut tot ce nu este vizibil, tangibil, palpabil, astfel încât ne pândeşte pericolul de a pierde trecutul însuşi odată cu tradiţiile noastre.

Pentru că, deşi niciodată n-a existat prea mult consens în privinţa obiectului metafizicii, cel puţin un lucru a fost întotdeauna admis: că aceste discipline – fie că le numiţi metafizică sau filosofie – se ocupă de lucruri ce nu sunt date în percepţia senzorială şi că înţelegerea lor transcende modul de a raţiona propriu simţului comun, care izvorăşte din experienţa senzorială şi poate fi validat prin teste şi mijloace empirice. De la Parmenide şi până la sfârşitul filosofiei, toţi gânditorii au fost de acord că, pentru a se ocupa de astfel de lucruri, omul trebuie să-şi desprindă mintea de simţuri, desprinzând-o atât de lumea aşa cum e dată de ele, cât şi de senzaţiile – sau afectele – stârnite de obiectele sensibile. Filosoful, în măsura în care este filosof, şi nu (ceea ce deopotrivă este, desigur) „un om ca tine şi ca mine”, se retrage din lumea aparţiilor, iar regiunea în care se mişcă după aceea a fost descrisă întotdeauna, chiar de la-nceputul filosofiei, drept lumea

celor puţini. Străvechea distincţie dintre mulţime şi „gânditorii de profesie” specializaţi în ceea ce se presupunea a fi cea mai înaltă activitate de care oamenii sunt în stare – filosoful lui Platon „ajunge drag zeilor şi, dacă-i e dat aceasta vreunui om, dobândeşte nemurirea” 20 – şi-a pierdut plauzibilitatea, iar acesta e cel de-al doilea avantaj oferit de situaţia noastră actuală. Dacă, aşa cum sugeram mai înainte, s-ar dovedi că putinţa de a deosebi între just şi injust are vreo legătură cu capacitatea de a gândi, atunci trebuie să fim capabili să „pretindem” exercitarea ei de către orice persoană cu mintea sănătoasă, indiferent cât de erudită sau de ignorantă, de inteligentă sau de nătângă s-ar întâmpla să fie. Lui Kant – aproape singurul dintre filosofi, în privinţa asta – opinia răspândită că filosofia e doar pentru cei puţini îi aducea multă nelinişte, tocmai din cauza implicaţiilor ei morale, şi l-a făcut să observe într-un loc că „prostia e pricinuită de ticăloşia inimii” 21 Lucrurile nu stau totuşi aşa: absenţa gândirii nu-i totuna cu prostia; ea poate fi întâlnită şi la oameni foarte inteligenţi şi nu are drept cauză o inimă ticăloşită; probabil că, dimpotrivă, ticăloşia poate fi cauzată de absenţa gândirii. În orice caz, îndeletnicirea de care vorbim nu trebuie lăsată în seama „specialiştilor”, de parcă gândirea, asemeni matematicilor superioare, ar fi monopolul unei discipline specializate.

De importanţă capitală pentru ceea ce discutăm este distincţia kantiană dintre *Vernunjişi Verstand,* „raţiune” şi „intelect” (nu „amelegere”, care mi se pare o traducere greşită; Kant folosea cuvântul german *Verstand* ca echivalent al latinescului *intellectus,* iar *Verstand,* deşi e un substantiv derivat din *verstehen,* deci, în traducerile curente, „înţelegere”, nu are niciuna din conotaţiile inerente germanului *das Verstehen).* Kant a trasat această distincţie între cele două facultăţi mentale după ce descoperise „scandalul raţiunii”, adică faptul că mintea noastră nu este capabilă de cunoaştere certă şi verificabilă privitoare la lucruri şi întrebări pe care, totuşi, nu se poate împiedica să le gândească, iar pentru el lucrurile de acest

fel, de care e preocupată doar pura gândire, se limitau la ceea ce în prezent numim adesea „întrebările ultime” privitoare la Dumnezeu, libertate şi nemurire. Dar, cu totul independent de interesul existenţial pe care oamenii îl manifestau odinioară pentru aceste chestiuni, şi cu toată credinţa împărtăşită încă şi de Kant că „nicicând n-a existat un suflet cinstit care să fi suportat gândul că totul sfârşeşte odată cu moartea” 22, el era totodată perfect conştient că „nevoia irepresibilă” a raţiunii e diferită de „setea şi dorinţa de cunoaştere şi înseamnă mai mult decât aceasta” 23 Prin urmare, distincţia dintre cele două facultăţi, raţiunea şi intelectul, coincide cu distincţia dintre două activităţi mentale total diferite, gândirea şi cunoaşterea, şi dintre două preocupări total diferite, vizând în primul caz sensul, iar în cel de-al doilea, cogniţia. Deşi insistase asupra acestei distincţii, Kant era încă atât de vrăjit de imensa autoritate a tradiţiei metafizicii, încât era ferm ataşat de obiectul ei tradiţional, adică de acele lucruri despre care se putea *dovedi* că sunt incognoscibile, şi cu toate că justifica nevoia raţiunii de a gândi şi dincolo de limitele cognoscibilului, nu conştientiza faptul că nevoia de reflecţie a omului se întinde aproape asupra a tot ce i se întâmplă, adică deopotrivă asupra lucrurilor pe care le cunoaşte şi a celor pe care niciodată nu le va putea cunoaşte. El rămânea nu pe deplin conştient de măsura în care eliberase raţiunea, facultatea gândirii, justificând-o cu referire la întrebările ultime. Declara, în chip de apărare, că „a socotit necesar să nege *cunoaşterea*… pentru a face loc *credinţei*” 24; dar nu a făcut loc credinţei, ci gândirii; şi nu a „negat cunoaşterea”, ci a separat cunoaşterea de gândire. În notele la prelegerile sale despre metafizică, scria: „Ţelul metafizicii… este de a extinde, deşi doar în chip negativ, folosirea raţiunii dincolo de hotarele lumii date senzorial, adică de a *elimina obstacolele pe care raţiunea însăşi şi le creează”* (subl. mea) 25.

Marele obstacol pe care raţiunea (*Vernunft* şi-l ridică în cale vine din partea intelectului (*Verstand)* şi a criteriilor pe deplin justificate pe care acesta şi le-a stabilit

în vederea propriilor lui scopuri – potolirea setei, şi satisfacerea nevoii noastre, de cunoaştere şi cogniţie. Motivul pentru care nici Kant, nici succesorii săi n-au acordat prea multă atenţie gândirii ca activitate şi cu atât mai puţin experienţelor eului gânditor este acela că, în pofida tuturor acestor distincţii, ei pretindeau genul de rezultate şi aplicau în privinţa certitudinii şi a evidenţei genul de criterii care sunt potrivite în cazul cogniţiei. Dacă este însă adevărat că gândirea şi raţiunea sunt îndreptăţite să transcendă limitările cogniţiei şi intelectului – îndreptăţite de Kant pe temeiul că lucrurile de care se ocupă ele, deşi incognoscibile, sunt de maxim interes existenţial pentru om –, atunci trebuie admis că gândirea şi raţiunea nu se ocupă de aceleaşi lucruri ca intelectul. Anticipând şi exprimându-ne cu maximă concizie: *Nevoia de raţiune nu este inspirată de căutarea adevărului, ci de căutarea sensului. Iar adevărulşi sensul nu sunt acelaşi lucru.* Paralogismul de bază, care are precădere faţă de toate paralogismele metafizice specifice, constă în interpretarea sensului după modelul adevărului. Cel mai recent şi, în anumite privinţe, cel mai izbitor exemplu de comitere a acestui paralogism se întâlneşte în cartea lui Heidegger *Fiinţă şi timp,* care începe evidenţiind „necesitatea unei reluări a întrebării privitoare la sensul fiinţei” 26 Heidegger însuşi, într-o interpretare ulterioară a propriei sale întrebări iniţiale, spune în mod explicit: „«sensul fiinţei» şi «adevărul fiinţei» sunt totuna” 27

Tentaţia de a pune semnul egalităţii între cele două – ceea ce echivalează cu refuzul de a gândi prin prisma distincţiei mtiene dintre raţiune şi intelect, dintre „nevoia irepresibilă” de a gândi şi „dorinţa de a cunoaşte” – e foarte mare şi nu se datorează nicidecum doar autorităţii tradiţiei. Distincţiile lui t»

Kant au avut un extraordinar efect eliberator asupra filosofiei germane, stimulând dezvoltarea idealismului german. Fără-ndoială că ele au făcut loc gândirii speculative; dar această gândire, la rândul ei, a devenit un teren propice pentru o nouă categorie de specialişti, adepţi

ai ideii că „obiectul propriu” al filosofiei este „cunoaşterea reală a ceea ce este cu adevărat” 28 Odată ce Kant i-a eliberat de vechiul dogmatism de şcoală şi de exerciţiile lui sterile, ei au clădit nu doar noi sisteme, ci chiar şi o nouă „ştiinţă” – titlul iniţial al celei mai prestigioase dintre scrierile lor, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, era „Ştiinţa despre experienţa conştiinţei” –, estompând cu promptitudine distincţia kantiană dintre preocuparea raţiunii pentru incognoscibil şi preocuparea intelectului pentru cogniţie. Urmărind idealul cartezian al certitudinii ca şi cum Kant nici n-ar fi existat vreodată, erau ferm convinşi că rezultatele speculaţiilor lor posedă acelaşi gen de valabilitate ca şi rezultatele proceselor cognitive.

CAPITOLUL I

Apariţie

Nejudecă oare vreodată Dumnezeu după aparenţe? înclin să cred că da.

W.H. Auden

Natura fenomenală a lumii

Lumea în care ne naştem cuprinde multe lucruri – naturale şi artificiale, vii şi nevii, trecătoare sau veşnice –, care toate au în comun faptul că *apar* şi deci sunt menite a fi văzute, auzite, atinse, gustate şi mirosite, într-un cuvânt, a fi percepute de nişte făpturi simţitoare şi înzestrate cu organe de simţ potrivite. Nimic n-ar putea să apară şi cuvântul „apariţie” ar fi lipsit de sens dacă n-ar exista receptori ai apariţiilor – nişte făpturi vii capabile să ia act, să recunoască şi să reacţioneze, prin fugă sau dorinţă, aprobare sau dezaprobare, blam sau laudă, la ceea ce nu este simplu-prezent, ci le apare şi este destinat percepţiei lor. În lumea asta în care intrăm, venind dintr-un nicăieri, şi din care dispărem într-un nicăieri, *Fiinţă* şi *Apariţie* coincid. Materia nevie, naturală şi artificială, schimbătoare şi neschimbătoare depinde în privinţa existenţei ei, adică a faptului de a apărea, de prezenţa unor făpturi vii. În această lume nu poate exista nimic şi nimeni a cărui fiinţă însăşi să nu presupună un *spectator*. Cu alte cuvinte, nimic din ce este, în măsura în care apare, nu există la singular;

tot ce există este menit a fi perceput de cineva. Nu Omul, ci oamenii locuiesc această planetă. Legea pământului este pluralitatea.

Dat fiind că fiinţele simţitoare – oameni şi animale – cărora lucrurile le apar şi care ca receptori le garantează acestora realitatea – sunt ele însele apariţii, fiind menite şi capabile deopotrivă să vadă şi să fie văzute, să audă

şi să fie auzite, să atingă şi să fie atinse, ele nu sunt niciodată doar subiecţi şi nu pot fi niciodată înţelese numai aşa; nu sunt mai puţin „obiective" decât o piatră sau un pod. Mundaneitatea lucrurilor vii înseamnă că nu există subiect care să nu fie deopotrivă obiect şi să nu-i apară ca atare altcuiva, care-i garantează realitatea „obiectivă". Ceea ce în mod curent numim „conştienţă", faptul că sunt conştient de mine însumi şi că, într-un anumit sens, pot să-mi apar mie însumi, n-ar fi niciodată suficient spre a garanta realitatea. (Formularea carteziană *Cogito* me *cogjtare ergo sum* este un *non sequitur* din simplul motiv că această *res cogjtans* nici nu apare vreodată dacă ale sale *cogjtationes* nu devin manifeste prin vorbire sonoră sau scrisă, care deja presupune drept receptori nişte auditori sau cititori.) Văzută din perspectiva lumii, orice făptură vine în ea echipată, de la naştere, să facă faţă unei lumi în care Fiinţă şi Apariţie coincid; ea este adaptată existenţei mundane. Făpturile vii, oameni şi animale, nu sunt doar *în* lume, ci sunt *ale lumii,* şi sunt aşa tocmai pentru că sunt în acelaşi timp subiecţi şi obiecte, apte să perceapă şi să fie percepute.

Poate că nimic nu este mai surprinzător în această lume a noastră decât felurimea aproape nesfârşită a apariţiilor ei, valoarea de pur divertisment a imaginilor, sunetelor şi mirosurilor sale, lucru abia menţionat vreodată de gânditori şi filosofi. (Numai Aristotel, cel puţin ocazional, includea viaţa de desfătare pasivă, cu plăcerile oferite de organele noastre, printre cele trei moduri de a trăi pe care le pot alege cei ce, ne fi. ind supuşi necesităţii, se pot consacra lui *kalon,* frumosului ca opus necesarului

şi utilului.) 1 Acestei diversităţi îi corespunde o la fel de uluitoare diversitate a organelor de simţ la speciile de animale, astfel încât tot ce le apare făpturilor vii îmbracă o imensă varietate de forme şi înfăţişări: orice specie de animale trăieşte într-o lume a sa proprie. În pofida acestui lucru, toate făpturile înzestrate cu simţuri au în comun faptul-de-a-apărea – în primul rând, o lume care le apare, iar în al doilea rând, şi poate chiar mai important, faptul că ele însele sunt făpturi care apar şi dispar, că întotdeauna a existat o lume înainte de sosirea lor şi întotdeauna va exista o lume după plecarea lor.

A fi viu înseamnă a trăi într-o lume care a precedat sosirea ta şi va supravieţui plecării tale. La acest nivel, al simplului fapt de a fi viu, apariţia şi dispariţia, aşa cum îşi urmează una celeilalte, sunt evenimente primordiale, care ca atare marchează timpul nostru, intervalul temporal dintre naştere şi moarte. Răstimpul de viaţă finit alocat fiecărei făpturi vii determină nu numai speranţa ei de viaţă, ci şi experienţa ei temporală; el furnizează prototipul secret pentru toate măsurătorile de timp, oricât ar putea ele apoi să transcendă, înspre trecut sau înspre viitor, răstimpul de viaţă alocat. Astfel, experienţa trăită a lungimii unui an poate varia radical pe parcursul vieţii noastre. Un an care pentru cineva în vârstă de cinci ani constituie nu mai puţin de o cincime a existenţei sale trebuie că pare mult mai lung decât atunci când va constitui abia un procent de douăzeci sau treizeci la sută din vieţuirea sa pe pământ. Ştim cu toţii că pe măsură ce înaintăm în vârstă anii se perindă din ce în ce mai iute, până când, odată cu apropierea senectuţii, îşi încetinesc din nou perindarea pentru că începem să-i numărăm în raport cu data anticipată psihologic şi somatic a plecării noastre. Faţă cu acest ceasornic, inerent făpturilor vii care se nasc şi mor, stă timpul „obiectiv”, potrivit căruia lungimea unui an nu variază niciodată. Acesta este timpul lumii, iar premisa lui subiacentă – neţinând cont de nicio credinţă religioasă sau ştiinţifică – este că lumea nu are nici început, nici sfârşit, premisă care le pare foarte

firească unor făpturi ce vin într-o lume care le precedă şi care le va supravieţui.

În contrast cu simpla-prezenţă anorganică a materiei lipsite de viaţă, fiinţele vii nu sunt doar apariţii. A fi viu înseamnă a fi posedat de nevoia de a te arăta, care corespunde propriului mod-de-a-fi-o-apariţie. Făpturile vii *îşi fac apariţia* ca nişte actori pe o scenă aranjată pentru ele. Scena e comună tuturor făpturilor vii, dar *pare* diferită de la o specie la alta, precum şi de la un specimen individual la altul. Părerea – acel mi-separe, *dokei moi* – este modul, pesemne singurul posibil, în care lumea care apare este conştientizată şi percepută. A apărea înseamnă întotdeauna a le părea altora, iar această părere variază în funcţie de punctul de vedere şi de perspectiva spectatorilor. Cu alte cuvinte, fiecare lucru care apare dobândeşte, în virtutea faptului că apare, un fel de travesti care poate – dar nu trebuie neapărat – să-l ascundă sau să-l desfigureze. Aparenţa corespunde faptului că orice apariţie, deşi posedă o identitate, este percepută de o multitudine de spectatori.

Nevoia de a se arăta – de a reacţiona astfel, prin arătare, la efectul copleşitor al faptului de a fi arătat – pare a fi comună oamenilor şi animalelor. Şi exact aşa cum actorul, când intră în scenă, depinde de decor, de ceilalţi actori cu care joacă şi de spectatori, tot aşa orice făptură vie depinde de o lume ce apare neîntrerupt ca sălaş pentru propria sa apariţie, de alte făpturi

cu care să interacţioneze şi de spectatori care să ia act de existenţa sa şi s-o recunoască. Văzută din punctul de vedere al spectatorilor în faţa cărora apare şi din al căror câmp vizual dispare până la urmă, fiecare viaţă în parte, cu creşterea şi declinul ei, este un proces de dezvoltare în care o entitate se dezvăluie treptat într-o mişcare ascendentă până când toate proprietăţile sale sunt deplin etalate; această fază este urmată de o perioadă de stagnare – de înflorire ori epifanie, cum s-ar spune – căreia îi succedă o mişcare descendentă de dezintegrare ce se

încheie cu dispariţia completă. Acest proces poate fi privit, examinat şi înţeles din multe perspective, dar criteriul nostru pentru ceea ce este o făptură vie în esenţă rămâne acelaşi: în viaţa de fiecare zi, precum şi în studiul ştiinţific, ea este determinată de răstimpul relativ scurt al etalării sale depline, al epifaniei sale. Dacă realitatea n-ar avea înainte de toate natură fenomenală, alegerea, călăuzită doar de criteriile deplinătăţii şi perfecţiunii în etalare, ar fi. cu totul arbitrară.

Primatul apariţiei pentru toate făpturile vii cărora lumea le apare în modalitatea unui mi-separe e foarte relevant pentru tema de care urmează să ne ocupăm – acele activităţi mentale prin care ne deosebim de alte specii animale. Fiindcă, deşi există mari diferenţe între aceste activităţi, ele au în comun o *retragere* din lumea aşa cum ea apare şi o repliere spre sine. Asta n-ar crea mari probleme dacă am fi simpli spectatori, făpturi asemenea zeilor aruncate în lume spre a-i purta de grijă sau spre a ne bucura de ea şi a fi distraţi de ea, dar având totodată în posesie drept habitat natural o altă regiune. Noi însă *suntem nu doar în lume, ci suntem ai lumii,* suntem şi noi nişte apariţii, în virtutea faptului că sosim şi plecăm, că apărem şi dispărem; şi cu toate că venim dintr-un nicăieri, sosim bine echipaţi pentru a gestiona tot ce ne apare şi a lua parte la piesa de teatru a lumii. Aceste proprietăţi nu dispar atunci când se-ntâmplă să ne angajăm în activităţi mentale şi când, ca să folosesc metafora lui Platon, închidem ochii trupeşti spre a-i putea deschide pe cei ai minţii. Teoria celor două lumi face parte dintre paralogismele metafizice, dar ea n-ar fi avut cum să supravieţuiască atâtea secole dacă n-ar fi corespuns în mod atât de plauzibil unor experienţe fundamentale. Cum spunea odată Merleau-Ponty2, „din fiinţă nu pot evada decât tot m şi. inţă”, şi de vreme ce pentru oameni Fiinţă şi Apariţie coincid înseamnă că din apariţie nu pot evada decât tot în apariţie. Iar asta nu rezolvă problema, căci problema priveşte aptitudinea în genere a gândirii de a apărea, şi întrebarea e dacă gândirea şi alte activităţi

mentale invizibile şi inaudibile sunt menite să apară ori de fapt ele nu-şi pot găsi niciodată în lume un sălaş potrivit.

(Adevărata) fiinţă şi (simpla) apariţie: teoria celor două lumi

Putem găsi o primă sugestie încurajatoare cu privire la acest subiect dacă ex-inăm vechea dihotomie metafizică dintre (adevărata) Fiinţă şi (simpla) Apariţie, fiindcă şi ea se sprijină pe primatul, sau cel puţin pe prioritatea, apariţiei. Pentru a afla ce anume *există* cu adevărat, filosoful trebuie să *părăsească* lumea apariţiilor, printre care se simte în chip firesc şi originar acasă, aşa cum a făcut Parmenide când a fost înălţat, dincolo de porţile nopţii şi ale zilei, până pe calea divină, aflată „departe de căile obişnuite ale oamenilor" 3, şi cum a făcut şi Platon, în Parabola peşterii4. Lumea apariţiilor este *anterioară* oricărei regiuni pe care filosoful ar putea-o *alege* drept „adevăratul" lui sălaş, deşi nu a fost născut în ea. Dintotdeauna, tocmai caracterul de apariţie al acestei lumi i-a sugerat filosofului, adică spiritului uman, ideea că trebuie neapărat să existe ceva ce nu este apariţie: *„Nehmen wir die Welt als Erscheinung se beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist"* („Dacă privim lumea ca pe o apariţie, ea însăşi dovedeşte existenţa a ceva ce nu este apariţie"), spunea Kant5 Cu alte cuvinte, atunci când filosoful părăseşte lumea care se oferă simţurilor noastre şi-şi întoarce privirea *(periagoge* platoniciană) către viaţa spiritului, el se inspiră de la cea dintâi, căutând ceva care să i se reveleze şi să-i explice adevărul ei subiacent. Acest adevăr – *a-letheia,* ceea ce se descoperă (Heidegger) – poate fi conceput doar ca o altă „apariţie", ca un alt fenomen, la început ascuns, dar de un ordin presupus superior, semnificând astfel precumpănirea durabilă a apariţiei. Aparatul nostru mental, deşi se poate sustrage apariţiilor *prezente,* rămâne angrenat în Apariţie. Spiritul, în căutarea sa – hegeliana *Anstrengung des Begriffs* – nu mai puţin decât simţurile, se aşteaptă ca ceva să-i apară.

Ceva foarte asemănător pare a fi adevărat pentru

ştiinţă, îndeosebi pentru cea modernă, care – potrivit unei remarci din tinereţe a lui M – se bazează pe despărţirea Fiinţei de Apariţie, astfel încât nu mai e nevoie de strădania specială şi individuală a filosofului de a ajunge la un „adevăr" din spatele apariţiilor. Omul de ştiinţă depinde şi el de apariţii, fie că, spre a afla ce se află dedesubtul suprafeţei, taie şi desface corpul vizibil ca să privească înăuntrul lui, fie că descoperă obiecte ascunse folosindu-se de tot felul de echipamente sofisticate ce le dezbracă de proprietăţile exterioare prin care ele se arată simţurilor noastre naturale. Ideea călăuzitoare a acestor strădanii filosofice şi ştiinţifice este mereu aceeaşi: fenomenele, după cum spunea Kant6, „trebuie să aibă cauze care nu sunt fenomene". Aceasta este, de fapt, o vădită generalizare a modului natural în care lucrurile se ivesc şi „apar" la lumina zilei dintr-un sol de întuneric, cu deosebirea că acum se postula că acest sol posedă un grad mai mare de realitate în comparaţie cu ceea ce doar apare şi după o vreme dispare la loc. Şi, întocmai cum „strădaniile conceptuale" ale filosofului de a găsi ceva dincolo de apariţii sfârşeau întotdeauna în invective violente la adresa „simplelor-apariţii", tot aşa reuşitele eminamente practice ale oamenilor de ştiinţă în dezvăluirea a ceea ce apariţiile înseşi nu arată niciodată fără a fi busculate au fost obţinute pe seama lor.

Primatul apariţiei este un fapt al vieţii cotidiene de care nici omul de ştiinţă, nici filosoful nu pot fugi, la care sunt nevoiţi să revină mereu ieşind din laboratoarele şi studiile lor şi care îşi arată puterea nefiind niciodată câtuşi de puţin schimbat sau deviat de ceea ce descoperă ei atunci când se retrag dintre apariui… Astfel, noriunile «stranii» ale fizicii noi… [uimesc] simml comun… fără să schimbe nimic din categoriile sale. „**7** Împotriva acestei convingeri nestrămutate a simţului comun stă străvechea supremaţie a Fiinţei şi Adevărului asupra simplei-apariţii, adică supremaţia *temeiului* care nu apare asupra suprafeţei care apare. Acest temei răspunde, pesemne, la cea mai veche întrebare a filosofiei şi deopotrivă a ştiinţei:

Cum se face că în genere ceva sau cineva, inclusiv eu însumi, apare şi ce anume îl face să apară sub această formă şi configuraţie anume, nu sub o alta? Întrebarea însăşi cere să se indice o *cauză,* şi nu o bază ori un temei, dar ceea ce contează aici e că tradiţia noastră filosofică a transformat baza pornind de la care ceva creşte în cauza care îl produce, iar apoi a atribuit acestui agent producător un grad superior de realitate faţă de cel atribuit lucrurilor care se oferă privirii. Crezul că o cauză trebuie să aibă rang mai înalt decât efectul (astfel încât efectul poate fi. uşor depreciat reducâ**ndu-l** la cauza sa) e posibil să aparţină celor mai vechi şi mai tenace paralogisme metafizice. Totuşi nu avem de-a face nici în acest caz cu o simplă eroare arbitrară; de fapt, nu numai că apariţiile nu dezvăluie niciodată de la sine ceea ce se află sub ele, ci, în general vorbind, ori de câte ori dezvăluie, deopotrivă ascund. „Niciun lucru, nicio latură a unui lucru nu se arată decât ascunzându-le în mod activ pe celelalte. **„8** Ele dezvăluie, dar totodată protejează de dezvăluire, şi, în privinţa a ceea ce se află dedesubt, această protecţie s-ar putea chiar să fie cea mai importantă funcţie a lor. Acest lucru este în orice caz valabil pentru vieţuitoare, a căror suprafaţă ascunde şi protejează organele interne – sursa lor de viaţă.

Eroarea logică elementară a tuturor teoriilor ce se sprijină pe dihotomia dintre Fiinţă şi Apariţie este evidentă şi a fost de timpuriu semnalată şi rezumată de sofistul Gorgias într-un fragment din tratatul său pierdut *Despre non-existentsau despre natură* – presupus a fi o respingere a filosofiei eleate: „Fiinţarea rămâne obscură dacă nu întâlneşte apariţia [nu intră în acelaşi plan cu fenomenalitatea], iar apariţia e inconsistentă *(asthenes)* dacă nu întâlneşte fiinţarea” 9.

Necontenita căutare de către ştiinţa modernă a bazei de dedesubtul simplelor-apariţii a dat vechiului argument o nouă forţă. Ea a silit chiar temeiul apariţiilor să iasă la iveală astfel încât omul, făptură adaptată apariţiilor şi dependentă de ele, să acceadă la el. Rezultatele au fost

însă descumpănitoare. S-a vădit că niciun om nu poate trăi printre „cauze” şi nu poate da seama în limbajul uman normal de o Fiinţă al cărei adevăr poate fi demonstrat ştiinţific în laborator şi testat practic în lumea reală cu ajutorul tehnologiei. Totul arată de parcă Fiinţa, odată făcută manifestă, a prevalat asupra apariţiilor – numai că nimeni până acum n-a izbutit să *trăiască* într-o lume ce nu se manifestă de bunăvoie.

Inversarea ierarhiei metafizice: valoarea suprafeţei

Lumea cotidiană a simţului comun, pe care nici omul de ştiinţă, nici filosoful nu o pot ocoli, cunoaşte atât eroarea, cât şi iluzia. Dar nu se poate ajunge la eliminarea erorilor sau risipirea iluziilor într-o zonă aflată dincolo de apariţie. „Căci, în momentul în care o iluzie se spulberă, în momentul în care o apariţie se destramă brusc, aceasta se întâmplă întotdeauna în avantajul unei noi apariţii, care reia pe cont propriu funcţia ontologică a celei dintâi…

Deziluzia nu este pierderea unei evidenţe decât pentru că este achiziţia unei *alte* evidenţe… nu există Schein fără Erscheinung, orice Schein este contrapartea unui Erscheinung. **„10** Este, în cel mai bun caz, foarte îndoielnic că ştiinţa modernă, în necontenita ei căutare după unicul adevăr de dincolo de simplele-apariţii, va fi odată în stare să rezolve această dificultate, fie şi numai pentru că omul de ştiinţă aparţine el însuşi lumii apariţiilor, cu toate că perspectiva sa asupra acestei lumi poate să difere de cea a simţului comun.

Istoric vorbind, se pare că o îndoială de neînlăturat a fost inerentă întregului demers chiar de la începuturile sale, odată cu naşterea ştiinţei în epoca modernă. Prima idee pe de-a-ntregul nouă adusă de epoca modernă – ideea din veacul al VII-lea de progres nelimitat, care după câteva secole a devenit cea mai îndrăgită dogmă a tuturor oenilor trăitori într-o lume orientată ştiinţific – pare menită să înlăture amintita dificultate: deşi ne aşteptăm ca progresul să continue mereu, nimeni nu pare să fi crezut vreodată în atingerea ţelului final absolut al adevărului.

Evident, conştiinţa amintitei dificultăţi trebuie să se manifeste cel mai acut în ştiinţele care se ocupă direct de oameni, iar răspunsul – redus la cel mai mic numitor comun al său – al diverselor ramuri ale biologiei, sociologiei şi psihologiei constă în a interpreta toate apariţiile drept funcţii ale procesului vieţii. Marele avantaj al funcţionalismului constă în aceea că ne oferă din nou o concepţie unitară despre lume, iar vechea dihotomie metafizică dintre (adevărata) Fiinţă şi (simpla) Apariţie, dimpreună cu vechea prejudecată a supremaţiei Fiinţei asupra apariţiei, se păstrează intactă în continuare, deşi într-o manieră diferită. Raţionamentul a suferit o anumită deplasare; apariţiile nu mai sunt depreciate drept „calităţi secundare”, ci sunt înţelese drept condiţii necesare pentru procesele esenţiale care se petrec înăuntrul organismului viu.

Această ierarhie a fost de curând contestată într-un mod care mi se pare extrem de semnificativ. Oare nu cumva nu apariţiile există de dragul procesului vieţii, ci, dimpotrivă, procesul vieţii există în vederea apariţiilor? Dat fiind că trăim într-o lume care apare, nu este oare mult mai plauzibil că tot ce e relevant şi semnificativ în această lume a noastră ar trebui să se afle tocmai la suprafaţă?

În câteva studii despre variatele înfadsări şi forme din viaţa animală, zoologul şi biologul elveţian Adolf Portmann a arătat că faptele înseşi spun cu totul altceva decât simplista ipoteză funcţionalistă potrivit căreia la făpturile vii apariţiile servesc doar supravieţuirii proprii şi a speciei. Dintr-un punct de vedere diferit şi, aşa-zicând, mai nevinovat, pare mai degrabă că, dimpotrivă, organele interne, non-aparente există doar pentru a servi la producerea şi susţinerea caracterelor aparente., anterior tuturor funcţiilor care servesc supravieţuirii individului şi a speciei… găsim simplul fapt al apariţiei şi auto-expunerii *care conferă sens acestor funcţii* (subl. mea) n.

În plus, Portmann demonstrează printr-o mulţime de exemple fascinante ceea ce ar trebui să fie evident cu ochiul liber – că enorma varietate a vieţii animale şi

vegetale, bogăţia însăşi a manifestărilor în chiar *supentuitatea* ei funcţională, nu poate fi explicată de teoriile curente care înţeleg viaţa în termeni de funcţionalitate. Astfel, penajul păsărilor, „căruia, la prima vedere, îi atribuim valoarea de înveliş cald, protector, este, în plus, astfel conformat, încât părţile lui vizibile – şi numai ele – alcătuiesc un veşmânt colorat, a cărui valoare intrinsecă rezidă exclusiv în apariţia lui vizibilă” 12. În general vorbind, „simpla formă funcţională, atât de preamărită de unii ca fiind potrivită Naturii [adecvată scopurilor acesteia], este un caz rar şi special”! 3. Este, aşadar, greşit să fie luat în considerare doar procesul funcţional care se petrece înăuntrul organismului viu, iar tot ce este exterior şi „se oferă simţurilor să fie privit drept consecinţa mai mult sau mai puţin subordonată a proceselor mult mai esenţiale, mai «centrale» şi mai «reale»” 14. Potrivit unei asemenea interpretări eronate, „aspectul exterior al animalului serveşte la conservarea aparatului intern, esenţiai, prin mişcare şi prin ingerarea hranei, evitarea duşmanilor şi găsirea de parteneri sexuali q5. Împotriva acestei abordări, Portmann propune „morfologia” sa, o nouă ştiinţă care ar inversa priorităţile*: „Nu ce anume este ceva, ci felul cum «apare» acel ceva constituie problema cercetării* (subl. mea) i**6**.

Asta înseamnă că însăşi înfăţişarea unui animal „trebuie considerată un organ de referinţă special în raport cu un ochi care observă… Ochiul şi ceea ce urmează a fi privit formează o unitate funcţională, alcătuită după reguli la fel de stricte ca acelea ce funcţionează între hrană şi organele digestive”! 7. jar în conformitate cu această inversare Portmann distinge între „apariţiile autentice”, care se oferă privirii de la sine, şi cele „neautentice”, cum sunt rădăcinile plantelor sau organele interne ale unui animal, care devin vizibile doar prin intervenţie din afară asupra apariţiei „autentice” şi prin violarea ei.

Două fapte de importanţă egală conferă acestei inversiuni caracter fundamental plauzibil. Mai întâi,

izbitoarea diferenţă dintre apariţiile „autentice” şi cele „neautentice”, dintre conformaţiile externe şi aparatul intern. Conformaţiile externe sunt nesfârşit de variate şi extrem de diferenţiate; în cazul animalelor superioare putem de obicei să deosebim un individ de altul. Caracterele externe ale vieţuitoarelor sunt, în plus, dispuse conform legii simetriei, astfel încât apar într-o ordine determinată şi agreabilă. Organele interne, dimpotrivă, nu sunt niciodată plăcute ochiului; odată expuse privirii, ele arată ca şi cum ar fi fost aruncate la un loc unul câte unul şi, dacă nu sunt deformate de boală sau de vreo stranie anormalitate, par asemănătoare; până şi diversele specii animale, ca să nu mai vorbim de indivizi, sunt anevoie de deosebit între ele doar inspectându-le viscerele. Când defineşte viaţa drept „apariţia unui interior într-un exterior” 18, Portmann pare să cadă victimă tocmai vederilor pe care le critică; pentru că prin propriile descoperiri a demonstrat că ceea ce se arată în exterior este atât de pregnant *diferit* de interior, încât abia dacă se poate spune că interiorul apare vreodată cu adevărat. Interiorul, aparatul funcţional al procesului vieţii, este acoperit de un exterior care, cât priveşte procesul vieţii, are o singură funcţie – aceea de a-l ascunde şi a-l proteja, de a împiedica expunerea lui la lumina unei lumi aparente. Dac-ar fi ca acest interior să apară, am arăta cu toţii la fel.

La asta se adaugă, în al doilea rând, dovezile la fel de pregnante ale existenţei unui impuls înnăscut – nu mai puţin irepresibil decât instinctul funcţional de conservare – pe care Portmann îl numeşte „nevoia de auto-expunere” (*Selbstdarstellung*). Acest instinct este complet gratuit din perspectiva conservării vieţii; el transcende cu mult ceea ce poate fi socotit necesar pentru atracţia sexuală. Aceste constatări sugerează că precumpănirea apariţiei exterioare implică, pe lângă simpla receptivitate a simţurilor noastre, o activitate spontană: *tot ceea ce poate vedea vrea să fie văzut, tot, ceea ce poate auzi caută să se facă auzit, tot ceea ce poate atinge se oferă, la rându-i, atingerii.* Se întâmplă într-adevăr de parcă tot ce

este viu – pe lângă faptul că suprafaţa lui e făcută în vederea apariţiei, e potrivită să fie văzută şi menită să le apară altora – are o *nevoie de a apărea,* de a-şi afla loc în lumea apariţiilor nu prezentând şi arătându-şi „sinele lăuntric”, ci arătându-se pe sine ca individ. (Cuvântul „auto-expunere”, la fel ca germanul *Selbstdarstellung,* este echivoc: poate însemna că îmi fac în mod activ simţită, văzută şi auzită prezenţa, sau că îmi etalez *sinele,* ceva dinăuntrul meu care altminteri nu ar apărea defel – adică, în terminologia lui Portmann, o apariţie „neautentică”. În continuare, voi folosi acest cuvânt în primul din cele două sensuri.) Tocmai această auto-expunere, deja foarte vădită la formele superioare de viaţă animală, îşi atinge apogeul la specia umană.

Inversiunea morfologică operată de Portmann asupra priorităţilor admise în mod curent are ample consecinţe, pe care însă – probabil din motive foarte îndreptăţite – nu le detaliază. Aceste consecinţe converg spre ceea ce el numeşte „valoarea suprafeţei”, adică spre faptul că „apariţia vădeşte o maximă putere de expresie în comparaţie cu elementul lăuntric, ale cărui funcţii sunt de un ordin mai primitiv” 19 Folosirea cuvântului „expresie” arată dar dificultăţile terminologice pe care le va întâmpina inevitabil detalierea acestor consecinţe. Pentru că o „expresie” nu poate decât să exprime ceva, iar la inevitabila întrebare „Ce anume exprimă (adică expune) respectiva expresie?” răspunsul va fi de fiecare dată: ceva lăuntric – o idee, un gând, o emoţie. Expresivitatea unei apariţii este însă de un ordin diferit; aceasta nu se „exprimă” decât pe sine, adică se expune sau se etalează. Din descoperirile lui Portmann rezultă că standardele noastre de judecată obişnuite, atât de ferm înrădăcinate în presupoziţii şi prejudecăţi metafizice – conform cărora esenţialul se află dedesubtul suprafeţei, iar suprafaţa e „superficială” – sunt greşite, că e iluzorie convingerea noastră comună potrivit căreia ceea ce este înăuntrul nostru, „viaţa noastră lăuntrică”, e mai relevant pentru ceea ce „suntem” decât ceea ce apare la suprafaţă; dar

când vrem să corectăm aceste erori de gândire constatăm că limbajul nostru, sau cel puţin bagajul nostru terminologic, este deficitar.

Corp şi suflet; suflet şi spirit

De altfel, dificultăţile nu sunt nicidecum doar terminologice. Ele au o strânsă legătură cu anumite credinţe problematice de-ale noastre în legătură cu viaţa psihică şi cu relaţia dintre suflet şi corp. Suntem, fură îndoială, înclinaţi să acceptăm că nimic din interiorul corpului nu apare în chip autentic şi de la sine, dar dacă vorbim despre o viaţă lăuntricăexprimată prin apariţie exterioară avem în vedere viaţa sufletului. Relaţia interior-exterior, adevărată pentru corpurile noastre, nu-i adevărată şi pentru sufletele noastre, cu toate că vorbim de *viaţă* psihică şi de localizarea ei „înăuntrul" nostru folosind metafore extrase în mod evident din datele şi experienţele corporale. Aceeaşi folosire a metaforelor este caracteristică şi pentru limbajul nostru conceptual, menit să vădească viaţa spiritului; cuvintele pe care le folosim în discursul strict filosofic sunt şi ele în mod invariabil derivate din expresii ce se raportează iniţial la lumea aşa cum se oferă ea celor cinci simţuri trupeşti ale noastre, din experienţa cărora sunt apoi, după cum spunea Locke, „transportate" – *metapherein,* a duce dincolo – „către semnificaţii mai abstracte şi făcute să reprezinte idei care nu cad sub perceperea simţurilor noastre". Doar cu ajutorul unui atare transfer pot oamenii „să conceapă acele fenomene resimţite în ei înşişi şi care nu apăreau în afară în chip sensibil" 20 Locke se sprijină aici pe vechea asumpţie tacită a identităţii dintre suflet şi spirit, ambele fiind opuse corpului în virtutea invizibilităţii lor.

La o examinare mai atentă însă, se vădeşte că ceea ce este valabil pentru spirit, anume că limbajul metaforic e singura modalitate de care el dispune spre a „apărea în afară în chip sensibil" – chiar şi activitatea tăcută, ne-aparentă constă deja în vorbire, în dialogul tăcut pe care-l port cu mine însumi –, nu-i deloc adevărat pentru viaţa sufletului. Limbajul conceptual metaforic este, ce-i drept,

adecvat activităţii de a gândi, operaţiilor intelectului, dar viaţa sufletului nostru, cu toată intensitatea ei, se exprimă mult mai adecvat într-o privire fugară, într-un sunet, într-un gest decât în vorbire. Ceea ce devine limpede atunci când vorbim despre experienţe psihice nu e niciodată experienţa psihică în sine, ci orice se-ntâmplă să *gândim* despre ea când reflectăm asupra ei. Spre deosebire de gânduri şi idei, sentimentele, pasiunile şi emoţiile nu pot deveni parte componentă a lumii apariţiilor, întocmai cum nu pot nici organele noastre interne. Ceea ce apare în lumea exterioară, pe lângă semnele fizice, este doar ceea ce facem noi din ele prin operaţii de gândire. Orice *exteriorizare* a mâniei, spre deosebire de mânia pe care o simt, conţine deja o reflecţie despre ea, şi această reflecţie e cea care-i imprimă emoţiei forma puternic individualizată caracteristică tuturor fenomenelor de suprafaţă. A-ţi arăta mânia constituie o formă de auto-expunere: eu hotărăsc ce e potrivit să apară. Cu alte cuvinte, emoţiile pe care le simt, întocmai ca organele interne cu ajutorul cărora trăim, nu sunt *menite* a fi arătate în starea lor nefalsificată. De bună seamă că n-aş putea să le transform în apariţii dacă imboldul n-ar veni de la ele şi dacă nu le-aş simţi aşa cum simt şi alte senzaţii care mă fac să conştientizez procesul vieţii dinăuntrul meu. Dar felul în care se vădesc ele fără intervenţia reflecţiei şi fără a fi transferate în vorbire – prin privire, gest, sunet nearticulat – nu diferă de felul în care speciile de animale superioare îşi comunică una alteia, precum şi oamenilor, emoţii foarte asemănătoare.

Prin contrast, activităţile noastre mentale sunt concepute în vorbire înainte de a fi comunicate; dar rostul vorbirii este să fie auzită, iar al cuvintelor, să fie înţelese de alţii care au şi ei capacitatea de a vorbi, tot aşa cum o făptură înzestrată cu simţul văzului e menită să vadă şi să fie văzută. Gândirea fără vorbire este de neconceput: „gândirea şi vorbirea se anticipează una pe cealaltă. Ele îşi iau întruna locul una celeilalte” 21; de fapt, fiecare o ia de bună pe cealaltă. Şi, cu toate că facultatea vorbirii poate fi

localizată fizic cu mai mare siguranţă decât multe dintre emoţii – iubirea sau ura, ruşinea sau invidia –, locusul ei nu e un „organ” şi este lipsit de toate proprietăţile strict funcţionale atât de caracteristice întregului proces organic al vieţii. E adevărat că toate activităţile mentale se retrag din lumea apariţiilor, dar nu înspre un interior al sinelui ori al sufletului. Gândirea, cu limbajul conceptual care o însoţeşte, de vreme ce se petrece m şi este rostită de o făptură care se simte acasă într-o lume de apariţii, are nevoie de metafore pentru a surmonta distanţa dintre o lume care se oferă experienţei senzoriale şi un tărâm unde nu poate exista nicicând o asemenea aprehendare nemijlocită a evidenţei. Dar experienţele noastre sufleteşti sunt în aşa măsură legate de corp, încât a vorbi despre o „viaţă lăuntrică” a sufletului e la fel de ne-metaforic ca a vorbi despre un simţ interior graţie căruia avem senzaţii clare despre funcţionarea sau lipsa de funcţionare a organelor noastre interne. E evident că o făptură neînzestrată cu inteligenţă nu poate avea ceva de felul experienţei identităţii personale; ea este cu totul la discreţia proceselor vieţii sale lăuntrice, a umorilor şi emoţiilor sale, a căror continuă schimbare nu diferă cu nimic de schimbarea continuă a organelor trupului nostru. Orice emoţie este o experienţă somatică; inima mă doare când sunt mâhnit, se încălzeşte de simpatie, se deschide în rarele momente în care mă copleşesc iubirea sau bucuria, iar senzaţii fizice similare însoţesc şi supărarea, mânia, invidia şi alte afecte. Limbajul sufletului în faza sa doar expresivă, anterioară transformării şi transfigurării sale prin gândire, nu e metaforic; el se detaşează de simţuri şi nu foloseşte analogii atunci când vorbeşte în termeni de senzaţii fizice. Merleau-Ponty, după ştiinţa mea singurul filosof care nu doar a încercat să dea seama de structura organică a existenţei umane, ci s-a şi străduit cu tot dinadinsul să iniţieze o „filosofie a cărnii”, era încă derutat de vechea identificare a spiritului cu sufletul, atunci când definea spiritul drept *„cealaltă faţă* a corpului”, pe temeiul că „există un corp al spiritului şi un spirit al corpului şi un

chiasm între ele” 22. Tocmai lipsa unor asemenea chiasme sau încrucişări constituie marea dificultate pe care ne-o prilejuiesc fenomenele mentale, şi Merleau-Ponty însuşi, într-un alt context, recunoştea foarte limpede această lipsă. Gândirea, scrie el, este „fundamentală pentru că nu are niciun suport, dar nu este fundamentală în sensul că odată cu ea am atinge o temelie pe care ar trebui să ne sprijinim şi să stăm. În principiu vorbind, gândirea fundamentală este fără fund. Este, dacă vreţi, un abis” 23. Dar ceea ce e adevărat despre spirit nu e adevărat despre suflet, şi viceversa. Sufletul, deşi probabil mult mai opac decât va reuşi spiritul să fie vreodată, nu este fără fund; el chiar „debordează” înspre corp, „năvăleşte peste el, e ascuns în el – şi în acelaşi timp are nevoie de el, se mărgineste în el, este *ancoraţi* n el” **2**4.

Amintesc în treacăt că astfel de incursiuni în problema veşnic tulburătoare a relaţiei dintre corp şi suflet datează din Antichitate. Scrierea aristotelică *De anima* e plină de consideraţii dificile despre fenomenele psihice şi strânsa lor legătură cu corpul, prin contrast cu relaţia, sau mai degrabă non-relaţia, dintre corp şi spirit. Discutând despre aceste lucruri într-un mod destul de şovăielnic şi atipic, Aristotel declară: „... s – ar părea că, pentru cele mai multe cazuri, «sufletul» nu este afectat şi nu acţionează în lipsa corpului: de exemplu, mânia, îndrăzneala, dorinţa şi întreaga sensibilitate. Totuşi, mai ales gândirea pare a-i fi proprie. Dar, dacă ea este un anumit tip de imaginaţie *phantcuia*\, nici ea *[noein]* nu s-ar putea realiza în lipsa corpului15. Iar ceva mai departe, rezumând: „Despre intelect *[nous]* şi potenţa contemplativă nu este nimic dar. Se pare că este vorba despre un alt gen al sufletului, şi numai acesta poate fi separat [de corp], ca şi eternul de coruptibil16. Iar într-unul din tratatele sale biologice Aristotel sugerează că sufletul – atât partea lui vegetativă, cât şi cea nutritivă şi senzitivă – „a dobândit existenţă în embrion fără să fi existat anterior în afara acestuia, pe când *nous-ul* a pătruns în suflet din afară, dăruind astfel omului un gen de

activitate care nu are legătură cu activităţile corpului17. Cu alte cuvinte, nu există senzaţii corespunzătoare activităţilor mentale; iar senzaţiile sufletului *[psyche]* sunt trăiri pe care le percepem prin organele corpului nostru.

Alături de nevoia de auto-expunere prin care vieţuitoarele se încadrează într-o lume a apariţiilor, oamenii se mai *prezintă* şi prin faptă şi cuvânt, şi astfel indică în ce fel *voiesc* să apară, ce anume, în opinia lor, se cuvine a fi văzut şi ce nu. Acest element al alegerii deliberate între ceea ce să arate şi ceea ce să ascundă pare a fi specific uman. *Până la un punct,* putem alege cum să le apărem altora, iar această apariţie nu este nicidecum manifestarea exterioară a unei dispoziţii lăuntrice; căci dacă ar fi probabil că toţi am acţiona şi am vorbi la fel. Şi în acest punct îi datorăm lui Aristotel distincţiile cruciale. „Sunetele articulate prin voce – scrie el – sunt simboluri ale stărilor sufleteşti, iar cuvintele scrise sunt simboluri ale cuvintelor vorbite. Şi apoi, cum nu toţi oamenii au aceeaşi scriere, tot aşa nu toţi oamenii au aceleaşi sunete ale vorbirii, pe *când stările sufleteşti [pathemata], pe care sunetele le simbolizează direct, sunt aceleaşi pentru toţi*". Aceste stări, care se exprimă „în chip natural" prin „sunete nearticulate, aşa cum produc animalele, au şi ele un înţeles", dezvăluie ceva. Distingerea şi individuaţia se realizează prin vorbire, folosind verbe şi nume (substantive), iar acestea nu sunt produse ori „simboluri" ale sufletului, ci ale intelectului: „Numele înseşi şi verbele se aseamănă *[coiken]...* cu gândurile *[noemasin]"* (subl. mea) 28

Dacă fundamentul psihic intern al apariţiei noastre individuale nu ar fi mereu acelaşi, n-ar putea exista ştiinţa psihologiei, care, ca ştiinţă, se sprijină pe propoziţia: „pe dinăuntru suntem cu toţii la fel" 29, întocmai cum ştiinţa fiziologiei şi medicina se sprijină pe asemănarea perfectă a organelor noastre interne. Psihologia, psihologia abisală sau psihanaliza, nu descoperă altceva decât stările sufleteşti mereu schimbătoare, sinuozităţile vieţii noastre psihice, iar rezultatele şi descoperirile ei nu sunt, în sine,

nici deosebit de atrăgătoare, nici foarte semnificative. „Psihologia individului”, pe de altă parte, care e prerogativa ficţiunii, a romanului şi a piesei de teatru, nu poate fi niciodată o ştiinţă; a o numi ştiinţă ar fi o contradicţie în termeni. Când ştiinţa modernă a început, în fine, să aducă lumină în biblicul „întuneric al inimii omeneşti” – despre care Augustin spunea: *„Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est în corde bono et în corde malo”* („Ascunsă-i inima bună, ascunsă-i inima rea, un abis este în inima bună şi deopotrivă în cea rea”) **30** –, aceasta s-a vădit a fi, după cum bănuia deja Democr-l, „o cămară şi un depozit pline cu cele mai variate şi mai întristătoare rele”. Sau, într-o formulare ceva mai pozitivă, *„Das Geflehl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen wilt* („Sentimentul este încântător atunci când rămâne în temei; însă nu şi atunci când păşeşte în lumină, tinzând să devină filmă şi să domine”) 32

Monotona uniformitate şi atotprezenta urâţenie atât de caracteristice descoperirilor psihologiei moderne şi care contrastează atât de izbitor cu nesfârşita varietate şi bogăţie a conduitei umane făţişe stau mărturie pentru diferenţa radicală dintre interiorul şi exteriorul corpului uman. Pasiunile şi emoţiile sufletului nostru nu sunt doar solidare cu corpul, ci au aceleaşi funcţii – de susţinere şi menţinere a vieţii – proprii organelor noastre interne, având în comun cu acestea şi faptul că doar boala şi anormalitatea le pot individualiza. Fără pulsiunea sexuală, care ne vine din partea organelor reproducătoare, nu ar fi posibilă iubirea; dar, în timp ce pulsiunea e totdeauna aceeaşi, cât de variată este, în manifestările ei concrete, iubirea! Desigur că putem înţelege iubirea drept sublimare a sexualităţii, însă cu condiţia să nu uităm nicio clipă că fără ea nu ar exista nimic din ceea ce înţelegem prin sexualitate şi că fără un minimum de intervenţie a spiritului, adică fără o alegere deliberată între ceea ce place şi ceea ce displace, nici măcar alegerea unui partener sexual nu ar fi cu putinţă. Tot aşa, frica e o

emoţie indispensabilă pentru supravieţuire; ea dă seama de pericol, iar fără această avertizare senzorială nicio vieţuitoare n-ar rămâne prea mult timp în viaţă. Omul curajos nu este cel lipsit de această emoţie sau care o poate birui o dată pentru totdeauna, ci cel care a hotărât că nu vrea să-şi arate frica. Curajul poate deveni atunci a doua natură sau o deprindere, dar nu în sensul că neînfricarea ia locul fricii, ca şi cum ar putea deveni ea însăşi o emoţie. Asemenea alegeri sunt determinate de diverşi factori; multe sunt predeterminate de cultura înăuntrul căreia ne naştem – le facem pentru că vrem să fim pe placul altora. Dar există şi alegeri pe care nu ni le inspiră mediul înconjurător; le putem face pentru a ne fi plăcuţi nouă înşine sau pentru că vrem să dăm un exemplu, adică să-i convingem pe alţii să le placă ceea ce ne place nouă. Oricare ar fi motivele, succesul şi eşecul în materie de auto-prezentare depind de coerenţa şi durata imaginii prezentate astfel lumii.

Cum apariţiile se prezintă întotdeauna sub înfăţişarea de aparenţă, simularea şi amăgirea deliberată din partea celui ce acţionează, precum şi eroarea şi iluzionarea din partea spectatorului se află, inevitabil, printre potenţialităţile inerente. Auto-prezentarea diferă de auto-expunere prin alegerea activă şi conştientă a imaginii arătate; auto-expunerea nu are altă cale decât să etaleze proprietăţile pe care le posedă o făptură vie. Auto-prezentarea nu ar fi posibilă fără un anumit grad de percepţie de sine – capacitate inerentă caracterului reflexiv al activităţilor mentale şi care în mod vădit transcende simpla conştientă, pe care oamenii o au probabil în comun cu animalele superioare. Numai auto-prezentarea este, la drept vorbind, deschisă ipocriziei şi prefăcătoriei, iar singurul mod de a le deosebi pe acestea de realitate şi adevăr rezidă în incapacitatea celor dintâi de a dura şi a rămâne consecvente. S-a spus că ipocrizia este complimentul pe care viciul îl face virtuţii, dar lucrurile nu stau chiar aşa. Orice virtute începe cu un compliment făcut sieşi, prin care cel în cauză exprimă

faptul că e mulţumit cu ea. Complimentul acesta implică o promisiune făcută lumii, celor cărora le apar, de a acţiona în concordanţă cu plăcerea mea, iar pe ipocrit îl caracterizează încălcarea acestei promisiuni subînţelese. Cu alte cuvinte, ipocritul nu este un netrebnic căruia îi place viciul şi care îşi ascunde faţă de cei din jur această plăcere. Testul aplicabil ipocritului este sentinţa socratică „Fii aşa cum vrei să apari", ceea ce înseamnă să apari *întotdeauna* aşa cum vrei să le apari altora, chiar şi dacă eşti singur şi nu-ţi apari decât ţie însuţi. Când iau o asemenea decizie, nu doar reacţionez la calităţile care se-ntâmplă să-mi fie date; ci e un act de alegere deliberată între diversele potenţialităţi de conduită pe care mi le oferă lumea. Din astfel de acte se încheagă până la urmă ceea ce se cheamă caracterul sau personalitatea, un ansamblu de trăsături identificabile, reunite într-un tot comprehensibil şi lesne identificabil, întipărit, aşa-zicând, pe un substrat statornic de calităţi şi defecte specifice structurii sufleteşti şi trupeşti a celui în cauză. Datorită relevanţei de netăgăduit a acestor proprietăţi auto-alese pentru modul în care persoana respectivă apare şi pentru rolul pe care-l joacă în lume, filosofia modernă, începând de la Hegel, a sucombat straniei iluzii că omul, spre deosebire de alte făpturi, s-a autocreat. Evident, auto-prezentarea şi simpla-prezenţă în lume nu sunt acelaşi lucru.

Apariţie şi aparenţă

Întrucât alegerea ca factor decisiv în auto-prezentare are de-a face cu apariţiile şi întrucât apariţia are dubla funcţie de a ascunde un interior şi a revela o „suprafaţă" – de pildă, de a disimula frica şi a revela curajul, adică de a ascunde frica etalând curajul –, există întotdeauna posibilitatea ca ceea ce apare să se dovedească în cele din urmă, prin dispariţie, a fi fost o simplă *aparenţă.* Din pricina decalajului dintre interior şi exterior, dintre temeiul apariţiei şi apariţie – sau, exprimându-ne altfel, oricât de diferiţi şi individualizaţi apărem şi indiferent de măsura în care am ales în mod deliberat această individualitate –, va

fi întotdeauna adevărat că „pe dinăuntru suntem toţi la fel”, că nu suntem schimbători decât cu preţul funcţionării înseşi a organelor noastre psihice şi trupeşti interne sau, invers, cu preţul unei intervenţii în vederea înlăturării vreunei disfuncţii. Iată de ce în orice apariţie există un element de aparenţă: fondul în sine nu apare. De unde nu urmează că toate apariţiile sunt simple aparenţe. Aparenţele sunt posibile doar în mijlocul apariţiilor; ele presupun apariţia aşa cum eroarea presupune adevărul. Eroarea este preţul pe care-l plătim pentru adevăr, iar aparenţa este preţul pe care-l plătim pentru minunile apariţiei. Eroarea şi aparenţa sunt fenomene strâns legate; ele îşi corespund.

Aparenţa e inerentă unei lumi guvernate de o dublă lege – cea de a apărea unei multitudini de făpturi sensibile, înzestrată fiecare cu facultăţi de percepţie. Nimic din ce apare nu se manifestă unui singur privitor capabil să-l perceapă sub toate aspectele ce-i sunt inerente. Lumea apare în modalitatea lui „mi-separe”, supusă unor perspective particulare determinate de poziţionarea în lume, precum şi de organele de percepţie folosite. Această modalitate nu doar că produce erori, pe care le pot îndrepta schimbându-mi poziţionarea, venind mai aproape de ceea ce apare sau îmbunătăţind capacitatea organelor mele de percepţie cu ajutorul unor instrumente şi aparate sau servindu-mă de imaginaţie spre a lua în considerare şi alte perspective; ea dă naştere, de asemenea, unor aparenţe adevărate, adică unor apariţii înşelătoare, pe care nu le pot corecta ca pe nişte erori, fiindcă sunt cauzate de localizarea mea permanentă pe pământ şi rămân legate de propria-mi existenţă ca una din apariţiile pământului. „Aparenţa *(dok Os,* de la *dokei moi)* – spunea Xenofan – se întinde peste toate lucrurile”, astfel încât „nu există om, şi nici nu va exista vreodată, care să aibă o cunoaştere clară privitoare la zei şi la toate despre câte vorbesc aici; căci, şi de s-ar întâmpla ca cineva să spună ce anume aR, are în realitatea lui totală, nici el însuşi nu şi-ar da seama de asta” 33

Pe urmele distincţiei lui Portmann între apariţii autentice şi apariţii neautentice, am putea vorbi despre aparenţe autentice şi aparenţe neautentice: acestea din urmă, miraje precum o fată morgana, se destramă de la sine sau pot fi risipite la o privire mai atentă; cele dintâi, dimpotrivă, asemeni mişcării Soarelui, adică ivirii sale dimineaţa şi apunerii sale seara, nu se vor lăsa dislocate în faţa a oricât de multă informaţie ştiinţifică, pentru că acesta e modul în care *apariţia* Soarelui şi a Pământului i *se înfoţişează* inevitabil unei făpturi legate de Pământ şi care nu-şi poate schimba sălaşul. Avem aici de-a face cu acele „iluzii naturale şi inevitabile" ale aparatului nostru senzorial la care se referă ani în introducerea sa la dialectica transcendentală a raţiunii. Iluzia din judecata transcendentă el o numea „naturală şi inevitabilă", deoarece este „inseparabil legată de raţiunea omenească şi… chiar şi după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează de a o momi şi de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate" 3!

Faptul că aparenţele naturale şi inevitabile sunt inerente unei lumi a apariţiilor din care nu putem nicicând evada este pesemne cel mai puternic şi cu siguranţă cel mai plauzibil argument împotriva pozitivismului simplist care crede că a găsit un teren solid de certitudine refuzând complet să ia în considerare fenomenele mentale şi rămânând ataşat faptelor observabile, realităţii cotidiene care se oferă simţurilor noastre. Toate fiinţele vii, capabile deopotrivă să primească apariţia prin organele de simţ şi să se expună ca apariţii, sunt susceptibile de iluzii autentice, care nu sunt nicidecum aceleaşi la toate speciile, ci se leagă de forma şi modul procesului vieţii specifice fiecăreia. Animalele sunt şi ele capabile să producă aparenţe – multe pot chiar să falsifice câte-o apariţie fizică –, iar oamenii şi animalele au capacitatea înnăscută de a manipula apariţia cu scopul de a înşela. Descoperirea „adevăratei" identităţi a unui animal în spatele vremelnicei sale culori adaptative nu diferă mult de demascarea unui ipocrit. Dar ceea ce apare atunci de

sub suprafaţa înşelătoare nu este un sine lăuntric, o apariţie autentică, neschimbătoare şi demnă de încredere în simpla ei prezenţă. Descoperirea risipeşte o înşelătorie; ea nu descoperă ceva ce apare în mod autentic. Un „sine lăuntric”, dacă există vreunul, nu-i apare niciodată nici simţului intern, nici celui extern, căci niciuna din datele interne nu are trăsături stabile, relativ permanente care, fiind recognoscibile şi identificabile, să caracterizeze apariţia individuală. După cum a observat în repetate rânduri ant35, „nu poate exista un sine constant şi permanent în această curgere a fenomenelor interne”. De fapt, e derutant să vorbim chiar şi de „fenomene” interne; tot ce cunoaştem sunt nişte senzaţii interne a căror succesiune necontenită face cu neputinţă ca vreuna din ele să capete o formă durabilă, identificabilă. („Căci unde, când şi cum a avut loc vreodată o viziune a înăuntrului [dedans]?... «Psihismul» îşi este opac lui însuşi. „36) Emoţiile şi „senzaţiile interne” sunt „nemundane” prin aceea că le lipseşte principala proprietate mundană de a fi „statornice şi durabile” cel puţin atâta timp cât e nevoie pentru a fi percepute cu claritate – şi nu doar simţite –, pentru fi intuite, identificate şi recunoscute ca atare; tot Kant făcea observaţia că „timpul, care este singura formă a intuiţiei noastre interne, nu are nimic fix” 37 – Cu alte cuvinte, atunci când Kant vorbeşte despre timp ca „formă a intuiţiei interne”, el vorbeşte metaforic, fără să-şi dea seama, iar metafora şi-o ia din experienţele noastre spaţiale, care au de-a face cu apariţiile externe. Tocmai absenţa formei şi deci a oricărei posibilităţi de intuire caracterizează experienţa senzaţiilor noastre interne. În experienţa internă, singurul lucru după care ne putem orienta ca să deosebim ceva măcar asemănător cu realitatea de dispoziţiile mereu schimbătoare ale psihicului nostru este repetiţia stăruitoare. În cazuri extreme repetiţia poate deveni atât de stăruitoare, încât are drept rezultat permanentizarea unei dispoziţii, a unei senzaţii; dar asta dă seamă invariabil de o gravă tulburare a psihicului – euforia maniacului sau depresia

melancolicului.

Eulgânditor şi şinele: Kant

În opera nici unui alt filosof conceptul de apariţie şi deci de aparenţă *(Erscheinung* şi *Schein)* nu a jucat un rol atât de decisiv şi de central ca în opera lui Kant. Noţiunea sa de „lucru în sine", de ceva ce *este,* dar nu apare, deşi determină apariţii, poate fi şi a şi fost explicată în temeiul tradiţiei teologice: Dumnezeu este „ceva"; El nu este „nimic". Dumnezeu poate fi gândit, dar numai ca ceea ce nu apare, nu ne este dat în experienţă, aşadar este „în sine", şi, întrucât nu apare, El nu este pentru *noi.* Această interpretare îşi are dificultăţile ei. Pentru Kant, Dumnezeu este o „idee a raţiunii" şi, ca atare, este pentru noi: a-l gândi pe Dumnezeu şi a specula despre o lume de apoi este, după Kant, inerent gândirii umane, în măsura în care raţiunea, facultate speculativă a omului, transcende în mod necesar facultăţile cognitive ale intelectului său: numai ceea ce apare şi este dat experienţei mele în modul mi-separe poate fi cunoscut; dar şi gândurile „sunt", iar anumite produse ale gândirii, pe care Kant le numeşte „idei", precum Dumnezeu, libertate, nemurire, deşi nu sunt niciodată date experienţei, fiind deci de necunoscut, sunt *pentru noi* în sensul precis că raţiunea nu poate evita să le gândească şi că sunt de maxim interes pentru oameni şi pentru viaţa spiritului. Iată de ce e recomandabil să exinăm în ce măsură noţiunea de „lucru în sine" care nu apare este presupusă în chiar înţelegerea lumii ca lume de apariţii, indiferent de nevoile şi asumpţiile unei fiinţe gânditoare şi ale vieţii spiritului.

Există mai întâi faptul cotidian – mai degrabă decât concluzia lui Kant amintită înainte (la p. 30) – că, prin faptul că apare, orice vieţuitoare posedă „un temei care nu este apariţie (fenomen)", dar care poate fi adus la lumina zilei, unde devine ceea ce Portmann numea o „apariţie neautentică". Desigur, potrivit lui Kant, lucrurile care nu apar de la sine, dar a căror existenţă poate fi demonstrată – organe interne, rădăcini de copaci şi de plante şi altele asemenea – sunt şi ele apariţii. Totuşi, concluzia sa că

apariţiile „trebuie ele însele să aibă cauze care nu sunt apariţii (fenomene)” şi deci „să aibă la bază un obiect transcendent38, care le determină ca simple reprezentări” 39, adică un ceva ce în principiu ţine de o altă ordine ontologică, pare în mod evident formulată prin analogie cu fenomenele acestei lumi, care cuprinde atât apariţii autentice, cât şi apariţii neautentice şi în care apariţiile neautentice, întrucât cuprind însuşi dispozitivul procesului vieţii, par a fi *cauza* celor autentice. Înclinaţia teologică (în cazul lui Kant nevoia de a aduce argumente în favoarea existenţei unei lumi inteligibile) se face simţită aici în sintagma *„simple* reprezentări” – de parcă filosoful ar fi uitat propria-i teză de bază potrivit căreia „condiţiile *posibilităţii experienţei* în genere sunt în acelaşi timp condiţii ale *posibilităţii obiectelor experienţei* „şi de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori4 e.* Caracterul plauzibil al argumentului kantian potrivit căruia ceea ce determină ceva să apară trebuie să fie de un alt ordin decât apariţia însăşi se sprijină pe experienţa pe care o avem cu fenomenele vieţii, ceea ce nu e valabil şi pentru ordinea ierarhică dintre „obiectul transcendent” (lucrul în sine) şi „simplele reprezentări”; or această ordine de priorităţi o inversează teza lui Portmann. Kant se lasă ademenit de marea sa dorinţă de a-şi fundamenta orice argument care, fără să poată constitui o dovadă peremptorie, cel puţin conferă un caracter plauzibil covârşitor aserţiunii că *neîndoielnic* „există ceva distinct de lume, care conţine principiul ordinii lumii**” 41** şi care, ca atare, este el însuşi de un ordin superior. Dacă ne încredem doar în experienţele noastre cu lucruri care apar şi, respectiv, nu apar şi începem să speculăm în aceeaşi direcţie, putem conchide la fel de bine, ba chiar cu mult mai plauzibil, că în spatele lumii fenomenale s-ar putea să existe într-adevăr un temei ultim, dar că principală, ba chiar unica semnificaţie a acestui temei rezidă în efectele sale, adică în ceea ce el face să apară, şi nu în pura sa creativitate. Dacă divinul e ceea ce determină apariţiile fără ca el însuşi să apară, atunci organele interne ale

omului s-ar putea dovedi a fi adevăratele lui divinităţi.

Cu alte cuvinte, modul filosofic comun de a înţelege Fiinţa ca temei al Apariţiei se potriveşte în cazul fenomenului vieţii, dar nu acelaşi lucru se poate spune despre evaluarea Fiinţei în raport cu Apariţia, care stă la baza tuturor teoriilor ce postulează existenţa a două lumi. Acea ierarhie tradiţională îşi află originea nu în experienţele noastre curente cu lumea apariţiilor, ci mai degrabă în experienţa câtuşi de puţin curentă a eului gânditor. După cum vom vedea mai încolo, această experienţă transcende nu doar Apariţia, ci deopotrivă Fiinţa. Kant însuşi identifică în mod explicit fenomenul care i-a furnizat adevăratul fundament pentru credinţa sa în „lucrul în sine" din spatele „simplelor"-apariţii: e vorba de faptul că „în conştienţa pe care o am despre mine în simpla gândire *[beim blossen Denken]* eu sunt fiinţa însăşi [das *Wesen selbst,* adică das *Ding an* sich], dar despre care, desigur, încă nimic nu-mi este dat prin aceasta pentru gândire" 42 Dacă reflectez la relaţia mea cu mine însumi din timpul activităţii de gândire, ar putea să pară că gândurile mele ar fi „simple reprezentări" sau manifestări ale unui eu care rămâne el însuşi pentru totdeauna ascuns, deoarece gândurile, fireşte, nu sunt niciodată aidoma unor proprietăţi ce pot fi predicate despre un sine sau despre o persoană. Eul gânditor este într-adevăr „lucrul în sine" al lui Kant: el nu le apare altora şi, spre deosebire de sinele conştiinţei de sine, nu-şi apare sieşi, dar nu e nici „nimic".

Eul gânditor este pură activitate şi, ca atare, este fără vârstă, fără sex, fără calităţi şi fără biografie. Când lui Étienne Gilson i s-a cerut să-şi scrie autobiografia, el a răspuns: „Un bărbat de şaptezeci şi cinci de ani ar trebui să aibă multe de spus despre trecutul său, dar… dacă a trăit doar ca filosof îşi dă se-a imediat că nu are un trecut" 43 Pentru că eul gânditor nu este sinele. Torna d'Aquino face undeva în treacăt o remarcă – una dintre acelea de care depinde atât de mult cercetarea noastră – care sună destul de misterios dacă nu conştientizăm această

distincţie dintre eul gânditor şi sine: „Sufletul meu [la Toma organul gândirii] nu este identic cu mine; iar dacă numai sufletele au parte de mântuire, eu nu sunt mântuit, şi niciun alt om nu este” 44.

Simţul intern care ne-ar putea permite să surprindem activitatea de gândire printr-un fel de intuiţie internă nu are pe ce să se sprijine, potrivit lui Kant, fiindcă manifestările ei sunt complet diferite de „fenomenul care se prezintă înaintea simţului extern [care descoperă] ceva fix şi permanent… pe când timpul, care este singura formă a intuiţiei noastre interne, nu are nimic fix” 45. Aşa se face că „sunt conştient de mine însumi… nu aşa cum îmi apar, nici aşa cum sunt în mine însumi, ci numai [de faptul] că sunt. Această *reprezentare* este un *gând,* nu o *intuiţie”.* Şi adaugă, într-o notă: „Judecata «Eu gândesc» exprimă actul care determină existenţa mea. Existenţa este deci deja dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin… nu este încă dat” 46 În *Critica raţiunii pure* Kant subliniază în repetate rânduri acest lucru, anume că nimic permanent „nu-mi este dat în intuiţia internă” „întrucât mă gândesc pe mine” 4 y, dar pentru a găsi o descriere efectivă a experienţelor ca atare ale eului gânditor face mai bine să ne-ndreptăm privirea către scrierile sale precritice.

În *Traumeeines Geistenehen, erliutertdurch Traumeder Metaphysik (1766),* Kant subliniază că *mundus intelligibilis,* lumea în care se mişcă eul gânditor, se caracterizează prin „imaterialitate”, în contrast cu „inerţia şi stabilitatea” materiei nevii care înconjoară fiinţele vii în lumea apariţiilor. În acest context, el face distincţia între „ideea pe care sufletul omului o are despre sine ca spirit *(Geist)* printr-o intuiţie imaterială şi conştiinţa prin care el se prezintă pe sine ca om cu ajutorul unei imagini ce-şi are sursa în senzaţia organelor fizice şi este concepută în legătură cu lucrurile materiale. Unul şi acelaşi subiect este, aşadar, membru atât al lumii vizibile, cât şi al celei invizibile, dar nu una şi aceeaşi persoană, de vreme ce… nimic din ce gândesc eu ca spirit nu-mi amintesc eu ca om şi, reciproc, starea mea reală ca om nu intră în ideea de

mine însumi ca spirit”. Iar într-o stranie notă de subsol vorbeşte despre un fel de „dublă personalitate cu care e dotat sufletul chiar în această viaţă”; el compară starea eului gânditor cu starea de somn profund „când simţurile externe sunt în repaus total”. I se pare că ideile din somn „pot fi mai clare şi mai cuprinzătoare decât cele mai clare idei din starea de veghe”, tocmai pentru că „în astfel de momente omul nu îşi simte corpul”. Iar când ne trezim, nu ne mai amintim nimic din aceste idei. Visele sunt ceva şi mai diferit; ele „nu se încadrează aici. Pentru că în acel răstimp omul nu doarme cu totul… şi întreţese acţiunile spiritului său cu impresiile simţurilor externe **1.48**

Aceste consideraţii ale lui Kant, dacă sunt privite ca alcătuind o teorie a visului, sunt în mod evident absurde. Sunt însă interesante dacă le privim ca pe o încercare, destul de stângace, de a da seama de experienţele spiritului de retragere din lumea reală. Pentru că se cere explicată o activitate care, spre deosebire de orice altă activitate sau acţiune, nu întâmpină nicio rezistenţă din partea materiei. Ea nu este nici măcar stânjenită sau încetinită prin transpunerea în cuvinte, care sunt produse de organele de simţ. Experienţa activităţii de gândire este probabil sursa primordială a înseşi ideii noastre de spiritualitate, indiferent de formele pe care le îmbracă aceasta. Psihologic vorbind, una din caracteristicile pregnante ale gândirii este *iuţeala* ei fără pereche – „iute ca gândul, spunea Homer, iar Kant vorbeşte în mod repetat în scrierile sale timpurii despre *Hurtigkeităes Gedankens44* Fireşte, gândirea este iute pentru că e imaterială, ceea ce explică în bună măsură ostilitatea atâtor mari metafizicieni faţă de propriul corp. Din punctul de vedere al eului gânditor, corpul nu este decât un obstacol.

A trage din această experienţă concluzia că există „lucruri în sine” care, în sfera lor inteligibilă, *sunt* aşa cum noi „suntem într-o lume a aparţiilor face parte dintre paralogismele metafizice, sau mai degrabă dintre închipuirile raţiunii, pe care Kant a fost primul care le-a

descoperit, elucidat şi risipit. E cât se poate de firesc ca acest paralogism, ca şi majoritatea celorlalte care au marcat tradiţia filosofiei, să-şi aibă sursa în experienţele eului gânditor. În orice caz, se aseamănă evident cu unul mai simplu şi mai comun, amintit de RE Strawson în eseul său despre Kant: „Este, într-adevăr, o veche credinţă că raţiunea se află esenţialmente în afara timpului, şi totuşi în noi. Temeiul acestei credinţe rezidă, fără-ndoială, în faptul că noi… sesizăm adevăruri [matematice şi logice]. Or [nu trebuie neapărat ca] cineva care sesizează adevăruri atemporale să fie el însuşi atemporal 50 E tipic pentru şcoala de critică de la Oxford să înţeleagă aceste paralogisme ca pe nişte erori logice – de parcă de-a Iun. gul veacurilor filosofii ar fi fost, din motive necunoscute, pur şi simplu un pic prea prostuţi ca să sesizeze defectele elementare din raţionamentele lor. Adevărul e însă că rareori se întâlnesc în istoria filosofiei greşeli logice elementare; presupusele erori de logică denunţate de minţile despovărate de anumite întrebări care au fost abandonate necritic ca fiind „lipsite de sens" sunt de obicei cauzate de aparenţe, inevitabile în cazul unor fiinţe a căror existenţă întreagă e determinată de faptul apariţiei. Prin urmare, în contextul discuţiei noastre singura întrebare relevantă este dacă aparenţele sunt autentice sau neautentice, dacă sunt cauzate de crezuri dogmatice sau de supoziţii arbitrare, de simple miraje care la o examinare mai atentă dispar, ori sunt inerente condiţiei paradoxale a unei vieţuitoare care, deşi face ea însăşi parte din lumea apariţiilor, posedă o facultate, anume aceea de a gândi, care permite spiritului să se retragă din lume fără s-o poată vreodată părăsi ori transcende.

*Realitatea şi eul gânditor: îndoiala carteziană*şi sensus communis

y

Într-o lume de apariţii realitatea se caracterizează înainte de toate prin aceea că „stă nemişcată şi rămâne" aceeaşi destul timp cât să devină *obiect* de luare-aminte şi recunoaştere de către un *subiect.* Esenţială şi măreaţa

descoperire a lui Husserl relevă până în cel mai mic detaliu intenţionalitatea tuturor actelor de conştiinţă, adică faptul că niciun act subiectiv nu este vreodată lipsit de un obiect: deşi copacul văzut poate fi o iluzie, pentru actul vederii el este totuşi un obiect; un peisaj visat, deşi e vizibil doar pentru visător, este obiectul visului său. În virtutea intenţionalităţii, obiectivitatea este încastrată în chiar subiectivitatea conştiinţei. Reciproc, şi cu aceeaşi îndreptăţire, se poate vorbi de intenţionalitatea apariţiilor şi de subiectivitatea încorporată lor. Toate obiectele, pentru că apar, indică un subiect şi, întocmai cum orice act subiectiv îşi are obiecrul său intenţional, orice obiect care apare îşi are subiectul său intenţional. În cuvintele lui Portmann, orice apariţie este o „emisie pentru nişte aparate de recepţie" *(Sendungfor Empfangsapparate)*. Orice apare este destinat unui receptor, un subiect potenţial care e nu mai puţin inerent oricărei obiectivităţi decât un obiect potenţial e inerent subiectivităţii oricărui act intenţional.

Faptul că apariţia are întotdeauna nevoie de spectatori şi prin aceasta implică o măcar potenţială recunoaştere şi luare la cunoştinţă are ample consecinţe pentru ceea ce noi, ca fiinţe ce apar într-o lume de apariţii, înţelegem prin realitate, deopotrivă a noastră şi a lumii. În ambele cazuri, „credinţa noastră perceptivă" 51, cum o numeşte Merleau-Ponty, certitudinea noastră că ceea ce percepem există independent de actul perceperii, depinde integral de faptul că obiectul le apare ca atare şi altora şi că este recunoscut de ei. Fără această tacită recunoaştere de către alţii n-am fi capabili să acordăm încredere nici măcar modului în care ne apărem nouă înşine.

Iată de ce toate teoriile solipsiste – fie că susţin în chip radical că nu „există" nimic altceva decât sinele sau, mai moderat, că sinele şi conştiinţa sa de sine sunt obiectele primordiale ale cunoaşterii verificabile – contravin celor mai elementare date ale existenţei şi experienţei noastre. Solipsismul, făţiş sau mascat, cu sau fa nuanţe, a fost cel mai persistent şi, poate, cel mai

pernicios tip de raţionament greşit al filosofiei încă dinainte să fi atins, la Descartes, un înalt grad de coerenţă teoretică şi existenţială. Când filosoful vorbeşte despre „om", el nu are în vedere nici fiinţa generică *(das Gattuungswesen,* precum cal sau leu, care, potrivit lui Marx, constituie existenţa fund-entală a omului), nicio simplă paradigmă a ceea ce, în viziunea filosofului, toţi oamenii ar trebui să se străduiască să imite. Pentru filosof, care porneşte de la experienţa eului gânditor, omul este, în chip firesc, nu doar cuvânt, ci *gândintrupat,* încarnarea mereu misterioasă, niciodată pe deplin elucidată, a capacităţii de a gândi. Problema cu această entitate fictivă e că ea nu este nici produsul unui creier bolnav, nici vreuna dintre „erorile uşor de demontat ale trecutului", ci aparenţa perfect autentică a înseşi activităţii de a gândi. Căci atâta timp cât, din indiferent ce motiv, un om se lasă-n voia purei gândiri, nu contează pe ce temă, el trăieşte pe de-a-ntregul la singular, adică în desăvârşită solitudine, ca şi cum nu oamenii, ci Omul ar locui pe pământ. Descartes însuşi explica şi justifica subiectivismul său radical prin pierderea decisivă a certitudinilor în urma marilor descoperiri ştiinţifice din epoca modernă, iar eu, într-un alt context, am urmat raţionamentul cartezian52 Când însă – asaltat de îndoielile inspirate de începuturile ştiinţei moderne – el a hotărât „a *rejeter la terre mouvante et le sabiepour trouver le roc ou largile*" („să înlătur pământul lunecos şi nisipul, ca să dau de stâncă sau argilă"), a redescoperit cu siguranţă un teren destul de familiar retrăgându-se într-un loc unde putea trăi *„aussi solitaire et retire que dans fes deserts fes plus ecartes* („la fel de singur şi de retras ca în cele mai îndepărtate deşerturi") 53. Retragerea din „sălbăticia gloatei" în compania „celor foarte puţini", dar şi în absoluta singurătate a Unului a fost cea mai de seamă trăsătură a vieţii filosofului încă de pe vremea când Parmenide şi Platon descoperiseră că pentru acea „mică minoritate" 54, pentru *sophoi,* „viaţa gândirii şi a cugetării" care nu cunoaşte nici bucurie, nici mâhnire e cea mai divină dintre toate, iar «ous-ul, gândirea însăşi,

este „regina cerului şi a pământului” 55.

Descartes, fidel subiectivismului radical care a fost cea dintâi reacţie a filosofilor la noile triumfuri ale ştiinţei, nu mai atribuia satisfacţiile pe care le procura acest mod de viaţă obiectelor gândirii – eternităţii karmor-ului care nici nu dobândeşte existenţă, nici n-o pierde vreodată şi astfel le dăruieşte o fărâmă de nemurire celor puţini care au ales să-şi petreacă viaţa ca spectatori ai lui. Neîncrederea sa foarte modernă în aparatul cognitiv şi senzorial al omului l-a făcut să definească mai limpede ca oricine dinaintea sa drept proprietăţi ale lui *res cogitans* anumite caracteristici care nu le erau nicidecum necunoscute anticilor, dar care ae-n, probabil pentru prima oară, dobândeau o importanţă capitală. Printre ele se distingeau mai cu se-a autonomia, anume faptul că acest eu „nu avea nevoie de niciun loc, nici nu depindea de vreun lucru material”, apoi neapartenenţa la lume, anume faptul că prin introspecţie, *„examinant avec attention ce quejetais”,* putea cu uşurinţă *„feindre queje navais aucun corps et qu’il n’y avait aucun monde ni aucun lieu ouje fasse”* („îmi pot închipui că nu aş avea corp şi că nu ar exista nici lume, nici loc în care să mă aflu”).56

Desigur că niciuna dintre aceste descoperiri, sau mai degrabă redescoperiri, nu era în sine de mare importanţă pentru Descartes. Principala lui preocupare era să găsească ceva – eul gânditor sau, în cuvintele sale, „la *chosepensante”,* identificat de el cu sufletul – a cărui realitate să fie dincolo de orice îndoială, dincolo de iluziile percepţiei senzoriale: nici măcar puterea unui atotputernic *Dieu trompeur* n-ar reuşi să zdruncine certitudinea unei conştiinţe ce s-a retras din orice experienţă senzorială. Deşi tot ce este dat poate fi iluzie şi vis, visătorul, cu condiţia doar de a nu revendica realitatea visului, este cu necesitate real. adar, *Je pense, donejesuis”,* „Gândesc, deci sunt”. Atât de puternică era, pe de o parte, experienţa activităţii de gândire în sine, şi atât de pătimaşă, pe de altă parte, dorinţa de a găsi certitudinea şi un fel de statornică permanenţă după ce noua ştiinţă descoperise „la *teter*

mouvante” (nisipurile mişcătoare ale pământului pe care punem piciorul), încât nu i-a trecut o clipă prin minte că nicio *cogitatio* şi niciun *cogito me cogitare,* nicio conştiinţă a unui sine activ care a suspendat orice credinţă în realitatea obiectelor sale intenţionale n-ar fi fost în stare să-l convingă de propria-i realitate dacă ar fi fost cumva născut într-un deşert, & ră corp şi rară simţuri prin care să perceapă lucrurile „materiale” şi rară rapturi de-o seamă cu el care să-l asigure că ceea ce percepea el era perceput şi de ele. *Res cogitans* carteziană, această creatură fictivă, rară corp, rară simţuri şi abandonată, n-ar fi ştiut nici măcar că există ceea ce numim realitate şi o posibilă distincţie între real şi ireal, între lumea comună a vieţii din timpul stării de veghe şi non-lumea privată a viselor noastre. Ceea ce Merleau-Ponty a avut de spus împotriva lui Descartes e sclipitor şi just: „A reduce percepţia la gândul de a percepe… înseamnă a ne asigura împotriva îndoielii, asigurare ale cărei câştiguri sunt mai oneroase decât pierderea pe care e nevoită să o despăgubească: aceasta deoarece înseamnă… a trece la un soi de certitudine care nu ni-l va reda niciodată pe «este»-le lumii” 57

De altfel, tocmai activitatea de gândire – experienţele eului care gândeşte – generează îndoiala cu privire la realitatea lumii şi a mea. Gândirea poate aborda şi lua în vizor orice este real – un eveniment, un obiect, propriile gânduri; singura proprietate a acestora care i se sustrage cu încăpăţânare este realitatea lor. *Cogito ergo sum* este un sofism nu doar în sensul că, după cum a remarcat Nietzsche, din *cogito* ar putea fi dedusă doar existenţa unor *cogitationes, cogito-ul* este supus aceleiaşi îndoieli ca şi *sum.* Eu sunt este presupus în eu-gândesc; gândirea poate sesiza această presupoziţie, dar nu o poate nici demonstra, nici infirma. (Argumentul lui Kant împotriva lui Descartes era şi el întru totul îndreptăţit: „Gândul *eu nu sunt*… nu poate exista; căci dacă eu nu sunt înseamnă că nu pot deveni conştient de faptul că nu sunt” 58.) Realitatea nu poate fi derivată prin raţionament; gândul

sau reflecţia o pot accepta sau respinge, iar îndoiala carteziană, care porneşte de la ideea unui *Dieu trompeur*, nu-i decât o sofisticată şi voalată formă de respingere**.59** A rămas în seama lui Wittgenstein, care s-a apucat să investigheze „în ce măsură solipsismul este un adevăr" şi a devenit astfel cel mai important reprezentant contemporan al său, să formuleze iluzia existenţială subiacentă tumror teoriilor solipsiste: „Odată cu moartea, lumea nu se schimbă, ci încetează să existe". „Moartea nu este un eveniment al vieţii. Moartea nu se trăieşte. **„60** Aceasta e premisa de bază a oricărei gândiri solipsiste.

Deşi tot ce apare este perceput în modul lui mi-separe, fiind de aceea susceptibil de eroare şi iluzie, apariţia ca atare poartă cu sine un indiciu prealabil de *realitate.* Toate experienţele senzoriale sunt în mod normal însoţite de o senzaţie suplimentară – chiar dacă de obicei mută – de realitate, şi asta în ciuda faptului că niciunul din simţurile noastre, luat izolat, şi niciun obiect sensibil scos din context nu o poate produce. (Ceea ce înseamnă că arta, care preface obiecte sensibile în produse ale gândirii, le smulge mal întâi din contextul lor pentru a le de-realiza şi astfel le pregăteşte pentru o funcţie nouă şi diferită.)

Realitatea a ceea ce percep este garantată de contextul mundan al lucrului perceput, care-i include, pe de o parte, pe alţii care percep ca şi mine, iar pe de alta, funcţionarea solidară a celor cinci simţuri ale mele. Ceea ce de la Toma d'Aquino încoace numim simţ comun, *sensus communis,* este un fel de al şaselea simţ, necesar pentru a ţine laolaltă cele cinci simţuri ale mele şi a garanta că ceea ce văd, ating, gust, miros şi ascult este unul şi acelaşi obiect; el este „o unică facultate [care] se extinde la toate obiectele celor cinci simţuri" 61 Acest misterios „al şaselea simţ" 62 – misterios pentru că nu poate fi localizat în niciun organ trupesc – îmbină senzaţiile celor cinci simţuri strict private ale mele – atât de private, încât senzaţiile, în calitatea şi intensitatea lor de pure senzaţii, nu sunt comunicabile – într-o lume comună împărtăşită cu alţii. Subiectivitatea lui mi-separe este remediată prin faptul că

acelaşi obiect le apare şi altora, cu toate că modul în care le apare poate să difere. (Intersubiectivitatea lumii, şi nu similaritatea apariţiei fizice îi convinge pe oameni că aparţin aceleiaşi specii. Deşi fiecare obiect în parte le apare diverşilor indivizi în perspective diferite, contextul în care el apare este acelaşi pentru întreaga specie. În acest sens, fiecare specie animală trăieşte într-o lume proprie, iar animalul individual n-are nevoie să-şi compare propriile caracteristici fizice cu ale celorlalţi membri al speciei sale pentru a le recunoaşte ca atare.) Într-o lume de apariţii plină de erori şi aparenţe, realitatea e garantată de următoarele trei elemente comune: cele cinci simţuri, complet diferite între ele, au în comun acelaşi obiect; membrii aceleiaşi specii au în comun contextul care înzestrează fiecare obiect în parte cu semnificaţia lui proprie; şi toate celelalte făpturi înzestrate cu simţuri, deşi percep acest obiect din perspective total diferite, sunt de acord în privinţa identităţii sale. Din acest întreit caracter comun se naşte *senzaţia* de realitate.

Fiecăruia dintre cele cinci simţuri ale noastre îi corespunde câte o proprietate a lumii perceptibilă senzorial. Lumea noastră este vizibilă pentru că avem simţul văzului, este audibilă pentru că avem auz, este tangibilă şi plină de mirosuri şi gusturi pentru că avem simţurile tactil, olfactiv şi gustativ. Proprietatea mundană corespunzătoare celui de-al şaselea simţ este cea de *realitate,* deconcertantă pentru că nu poate fi percepută precum celelalte proprietăţi senzoriale. Ea nu este, strict vorbind, o senzaţie: realitatea *„este prezentă* chiar dacă nu putem fi niciodată siguri că o cunoaştem” (Peirce) 63, fiindcă „senzaţia” de realitate, de simplă-prezenţă, are legătură cu *contextul* în care apar obiectele individuale, precum şi cu contextul în care noi înşine, ca apariţii, existăm printre alte făpturi-apariţii. Contextul *qua* context nu apare niciodată integral; el este evaziv, aproape la fel ca Fiinţa, care *qua* Fiinţă nu apare niciodată într-o lume plină de fiinţe, de entităţi particulare. Însă Fiinţa, care de la Parmenide încoace este conceptul suprem al filosofiei

occidentale, este un produs al gândirii pe care nu ne aşteptăm să-l percepem prin simţuri şi de la care nu ne aşteptăm să producă senzaţii, pe când proprietatea de realitate e înrudită cu senzaţia; un sentiment de realitate (sau de irealitate) însoţeşte efectiv toate senzaţiile simţurilor mele, care în lipsa lui n-ar avea „sens". Iată de ce Toma d'Aquino definea simţul comun, *„sensus communis*",* drept un „simţ intern" – *sensus interior* – care funcţionează ca „rădăcina comună şi principiul simmrilor externe" *(„Sensus interior non dicitur communis… sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum" 64).*

E tentant, într-adevăr, să identifici acest „simţ intern", care nu poate fi localizat fizic, cu facultatea gândirii, pentru că printre caracteristicile de bază ale gândirii, care funcţionează într-o lume a apariţiilor şi este efectuată de o fiinţă care apare, se numără şi aceea de a fi invizibilă. Din această proprietate, invizibilitatea, pe care o au deopotrivă simţul comun şi gândirea, Peirce conchide că „realitatea are o relaţie cu gândirea umană", ignorând faptul că gândirea este nu doar ea însăşi invizibilă, ci şi operează cu lucruri invizibile, care nu se *prezintă* simţurilor, deşi pot fi, şi majoritatea chiar sunt, obiecte sensibile, adunate şi păstrate în depozitul memoriei şi astfel pregătite pentru reflecţie ulterioară. Thomas Landon Thorson dezvoltă ideea lui Peirce şi ajunge la concluzia că „realitatea are cu procesul gândirii o relaţie asemănătoare celei pe care o are mediul cu evoluţia biologică" 5

Aceste remarci şi sugestii au la bază presupoziţia tacită că procesele de gândire nu diferă cu nimic de raţionentele de simţ comun; rezultatul este vechea iluzie carteziană în veşmânt modern. Orice ar putea atinge şi orice ar putea înfăptui gândirea, tocmai realitatea aşa cum se oferă ea simţului comun, ca simplu-prezentă, este cea care rămâne pentru totdeauna dincolo de orizontul ei, imposibil de descompus în secvenţe de gânduri – un obstacol care le alertează şi de care se poticnesc în afirmaţie sau negaţie. Procesele de gândire, spre

deosebire de simţul comun, pot fi localizate fizic în creier, însă transcend toate datele biologice, fie ele funcţionale ori morfologice în sensul lui Portmann. Simţul comun şi sentimentul de realitate aparţin, dimpotrivă, aparatului nostru biologic, iar raţionamentele de simţ comun (pe care şcoala de filosofie de la Oxford le ia în mod greşit drept gândire) ar putea sta cu siguranţă în aceeaşi relaţie cu realitatea ca evoluţia biologică cu mediul înconjurător. În privinţa raţionamentelor de simţ comun, Thorson are dreptate: „E posibil, într-adevăr, să fie vorba de mai mult decât o analogie; s-ar putea să fie vorba de două aspecte ale aceluiaşi proces" 61 Iar dacă limbajul, pe lângă tezaurul său de cuvinte pentru lucruri date simţurilor, nu ne-ar oferi cuvinte-gânduri, numite tehnic „concepte", precum dreptate, adevăr, curaj, divinitate şi altele, care sunt indispensabile chiar şi în vorbirea curentă, am fi cu siguranţă lipsiţi de orice dovezi tangibile ale activităţii de gândire şi deci am putea pe drept cuvânt conchide, odată cu Wittgenstein din faza lui timpurie, când scria: „*Die Sprache ist ein Teil unseres Organismus*" („limbajul e o parte a organismului nostru") 67

În schimb gândirea, care pune la îndoială toate obiectele sale, nu are o astfel de relaţie naturală, prozalcă cu realitatea. În cazul lui Descartes, tocmai ardirea – reflecţia lui despre *semnificaţia* anumitor descoperiri ştiinţifice – a fost cea care i-a năruit încrederea de simţ comun în realitate, iar greşeala lui a fost să spere că-şi poate birui îndoiala insistând să se retragă complet din lume, eliminând din gândurile sale orice realitate mundană şi concentrându-se doar asupra activităţii de gândire înseşi. (*Cogito cogitationes,* sau *cogito me cogitare, ergo sum* este forma corectă a faimoasei sale formule.) Dar gândirea nu poate nici dovedi, nici nărui *sentimentul* de realitate furnizat de cel de-al şaselea simţ, căruia francezii, poate tocmai din acest motiv, îi spun şi *le bon sens,* bunul simţ; când gândirea se retrage din lumea aparţiilor, ea se retrage din datul senzorial şi deci şi din sentimentul de realitate oferit de simţul comun. Husserl pretindea că

suspendarea [epoche] acestui sentiment constituie fundamentul metodologic al ştiinţei sale fenomenologice. Pentru eul gânditor, această suspendare e ceva de la sine înţeles, şi nicidecum o metodă specială care poate fi predată şi învăţată; noi o cunoaştem drept fenomenul cu totul banal de a avea un aer absent, observabil la oricine e absorbit de un gând. Cu alte cuvinte, pierderea simţului comun nu constituie nici viciul, nici virtutea „gânditorilor de profesie" despre care vorbea Kant; ea i se întâmplă oricui reflectează vreodată la ceva, doar că gânditorilor de profesie li se întâmplă mai frecvent. Pe aceştia îi numim filosofi, iar modul lor de viaţă va fi întotdeauna o „viaţă de străin" *(bios xenikos)*, cum îi spune Aristotel în *Politica6%* Iar motivul pentru care acea înstrăinare şi acel aer absent nu sunt mai primejdioase, motivul pentru care toţi „gânditorii", profesionişti şi profani deopotrivă, supravieţuiesc atât de lesne pierderii sentimentului de realitate este tocmai faptul că eul gânditor se afirmă doar la răstimpuri: orice gânditor, oricât ar fi de eminent, rămâne „un om ca tine şi ca mine" (Platon), o apariţie printre apariţii înzestrată cu simţ comun şi care cunoaşte raţionamentele simţului comun îndeajuns pentru a supravieţui.

Ştiinţa şi simţul comun; distincţia kantiană dintre intelect şi raţiune; adevăr şi sens

Ceva foarte asemănător pare să fie adevărat, la prima vedere, şi despre omul de ştiinţă modern, care necontenit distruge aparenţe autentice, fără să distrugă însă propria-i senzaţie de realitate, care-i spune, aşa cum ne spune şi nouă, că soarele răsare dimineaţa şi apune seara. Gândirea a fost cea care le-a permis oamenilor să pătrundă apariţiile şi să le demaşte drept aparenţe, chiar dacă aparenţe autentice; raţionamentele simţului comun n-ar fi cutezat niciodată să tăgăduiască în chip atât de radical orice plauzibilitate a aparatului nostru senzorial. Faimoasa „gâlceavă dintre antici şi moderni" se poartă de fapt în jurul întrebării privitoare la ţelul cunoaşterii: este el acela de „a salva fenomenele", cum credeau anticii, sau

acela de a descoperi aparatul funcţional ascuns care le face să apară? Îndoiala gândirii privind fiabilitatea experienţei senzoriale, bănuiala ei că lucrurile s-ar putea să arate cu totul altfel decât le apar simţurilor omeneşti, nu era deloc neobişnuită în Antichitate. Atomii lui Democrit erau nu doar indivizibili, ci şi invizibili, mişcându-se într-un vid, infiniţi la nnăr şi, prin diverse configuraţii şi combinări, producând impresii asupra simţurilor noastre. Aristarh, în secolul III î.Hr., a fost primul care a avansat ipoteza heliocentrică. Interesant e că o atare cutezanţă a avut consecinţe destul de neplăcute: Democrit a fost bănuit de nebunie, iar Aristarh a fost ameninţat cu o acuzaţie de impietate. Lucrul cel mai relevant este însă că nu s-a făcut nicio încercare de a dovedi aceste ipoteze şi că ele n-au dat naştere unei ştiinţe.

Fără îndoială că gândirea joacă un rol imens în orice demers ştiinţific, dar e vorba de rolul de mijloc în vederea unui scop; scopul e determinat de o hotărâre privitoare la ce anume merită a fi cunoscut, iar această hotărâre nu poate fi ştiinţifică. În plus, scopul este cogniţia sau cunoaşterea, care, odată obţinută, aparţine în mod clar lumii apariţiilor; odată statornicită ca adevăr, ea devine parte componentă a lumii. Cogniţia şi setea de cunoaştere nu părăsesc niciodată cu totul lumea apariţiilor; dacă oamenii de ştiinţă se retrag din ea pentru a „gândi”, o fac doar ca să găsească abordări mai bune, mai promiţătoare ale ei, numite metode. Sub acest aspect, ştiinţa nu este decât o prelungire mult rafinată a raţionamentelor simţului comun, prin care iluziile simţurilor sunt constant risipite, întocmai cum erorile ştiinţei sunt îndreptate. În ambele cazuri criteriul e evidenţa, care ca atare este inerentă unei lumi a apariţiilor. Şi, cum ţine de însăşi natura apariţiilor să dezvăluie *şi să ascundă,* orice corecţie şi orice deziluzie reprezintă, cum spunea Merleau-Ponty, „pierderea unei evidenţe doar pentru că ea este achiziţia unei *alte* evidenţe” 6 Nimic, nici măcar potrivit modului în care ştiinţa însăşi înţelege demersul ştiinţific, nu garantează că

noua evidenţă se va dovedi mai fiabilă decât cea abandonată.

Însuşi conceptul de *progres nelimitat,* care a însoţit naşterea ştiinţei moderne şi a rămas principiul ei inspirator dominant, este cea mai bună dovadă că toată ştiinţa se mişcă încă pe tărâmul experienţei simţului comun, supus erorii şi amăgirii care pot fi îndreptate. Când experienţa continuei corecţii în cercetarea ştiinţifică se generalizează, ea duce la un curios „din ce în ce mai bine", „din ce în ce mai adevărat", adică la un progres fără limite, cu asumpţia inerentă că Binele şi Adevărul ultime sunt inaccesibile. Dacă s-ar ajunge vreodată la ele, setea de cunoaştere ar fi potolită, iar năzuinţa spre cunoaştere ar lua sfârşit. Fireşte, e puţin probabil să se întâmple asta, având în vedere enorma cantitate de necunoscut, dar e destul de probabil ca o ştiinţă particulară sau alta să atingă limitele a ceea ce poate fi cunoscut de om. Şi totuşi, ideea modernă de progres neagă implicit asemenea limitări. Neîndoielnic, noţiunea de progres a luat naştere ca urmare a uriaşelor progrese ale cunoaşterii ştiinţifice, a unei adevărate avalanşe de descoperiri, în secolele al VI-lea şi al VII-lea, şi mi se pare destul de plauzibil ca tenacitatea neobosită inerentă gândirii ca atare, a cărei nevoie nu poate fi nicicând satisfecută, să fi fost cea care, odată ce a invadat ştiinţele, i-a condus pe cercetători spre mereu alte descoperiri, fiecare dintre ele dând naştere unei noi teorii, astfel încât cei angrenaţi în această mişcare căpătau iluzia unui proces rară sfârşit – *procesul* de progres. Aici nu trebuie uitat că ideea de mai târziu a unei nesfârşite perfectibilităţi a speciei umane, atât de proeminentă în Iluminismul secolului al VIII-lea, lipsea din evaluarea precumpănitor pesimistă a naturii umane specifică secolelor al VI-lea şi al VII-lea.

O consecinţă anume a acestei evoluţii mi se pare, totuşi, evidentă şi de o importanţă considerabilă. Însăşi ideea de *adevăr,* care a supravieţuit cumva atâtor momente de cotitură pe care le-a cunoscutistoria noastră intelectuală, a suferit o schimbare decisivă: a fost

transformată sau, mai degrabă, dezmembrată într-o înşiruire de veritäţi, fiecare din ele revendicând la vremea sa valabilitate generală, cu toate că însăşi continuitatea cercetării implica ideea de provizorat. E o situaţie stranie. Ea ar putea chiar sugera că, fie şi dacă din întâmplare o ştiinţă sau alta şi-ar atinge ţinta, cei ce lucrează în respectivul domeniu nu s-ar opri din cercetare, căci iluzia progresului nelimitat, ca un fel de nălucă ivită din propria lor activitate, i-ar îmboldi şi i-ar mâna dincolo de ţintă.

Această transformare a adevărului în simplă veritate rezultă în primul rând din faptul că omul de ştiinţă rămâne legat de simţul comun cu ajutorul căruia ne orientăm într-o lume de apariţii. Gândirea se retrage în mod radical şi în interes propriu din lumea aceasta şi din caracterul ei de evidenţă, în timp ce ştiinţa profită de orice posibilă retragere în interesul unor rezultate anume. Cu alte cuvinte, modul de a raţiona al simţului comun e cel ce până la urmă se aventurează pe terenul purei speculaţii din teoriile oamenilor de ştiinţă, iar principala slăbiciune a simţului comun în această sferă a fost întotdeauna lipsa precauţiilor inerente gândirii pure, mai precis a capacităţii sale critice, care, după cum vom vedea, adăposteşte înăuntrul său o tendinţă puternic autodistructivă. Dar, revenind la presupoziţia progresului nelimitat, sofismul de bază a. fost de timpuriu detectat. După cum bine se ştie, nu progresul ca atare, ci ideea caracterului său nelimitat le-ar fi fa. cut inacceptabilă anticilor ştiinţa modernă. Mai puţin bine cunoscut este faptul că grecii aveau oarecare justificare pentru „prejudecata" lor împotriva infinitului. (Platon a descoperit că tot ce admite grade de comparaţie este prin natura sa nelimitat, iar nelimitarea era pentru el, ca şi pentru toţi grecii, cauza tuturor relelor.70 De unde marea sa încredere în număr şi în măsurători: acestea stabilesc limite pentru tot ceea ce [de pildă plăcerea] „nu are şi nici nu va avea vreodată, în sine şi pornind de la propriile temeiuri, nici început *[arche],* nici mijloc, nici sfârşit [telos]" 71.)

Faptul că ştiinţa modernă, aflată într-o continuă

vânătoare după manifestări ale invizibilului – atomi, molecule, particule, celule, gene –, a adăugat lumii un număr spectaculos, fără precedent, de noi lucruri perceptibile este doar în aparenţă paradoxal. Pentru a-şi dovedi ori infirma ipotezele, „paradigmele" (Thomas Kuhn), şi pentru a descoperi ce anume face ca lucrurile să funcţioneze, ea a început să imite procese care au loc în natură. În acest scop, a produs nenumărate şi extrem de complexe dispozitive cu ajutorul cărora să *sileascã* non-aparentul să apară (fie şi numai sub formă de indicaţie pentru un instrument din laborator), fiindcă acesta era singurul mijloc prin care omul de ştiinţă se putea convinge de realitatea lui. Tehnologia modernă a luat naştere în laborator, dar nu pentru că oamenii de ştiinţă ar fi vrut să producă aparate de uz practic ori să schimbe lumea. Oricât de departe în urmă lasă teoriile lor experienţa şi modul de a raţiona ale simţului comun, ei trebuie până la urmă să se întoarcă la o formă sau alta ale acestuia, altminteri riscând să piardă orice simţ al realităţii în obiectul lor de studiu. Ceea ce, iarăşi, nu este posibil decât prin intermediul lumii artificiale, confecţionate de om a laboratorului, unde ceea ce nu apare de la sine este constrâns să apară şi să se dezvăluie. Tehnologia, această muncă de „instalator", privită cu oarecare dispreţ de omul de ştiinţă, în ochii căruia aplicabilitatea practică nu este decât un produs secundar al strădaniilor sale, introduce descoperirile ştiinţifice, obţinute printr-o „distanţare fără precedent... de exigenţele oamenilor obişnuiţi şi ale vieţii de zi cu zi" 72, în viaţa cotidiană a lumii apariţiilor şi le face accesibile experienţei de simţ comun; dar acest lucru este posibil numai pentru că, în ultimă instanţă, oamenii de ştiinţă sunt ei înşişi dependenţi de această experienţă. Văzut din perspectiva lumii „reale", laboratorul este anticiparea unui mediu schimbat; iar procesele cognitive care folosesc capacităţile umane de gândire şi invenţie drept mijloace către propriul scop sunt într-adevăr cele mai rafinate moduri de a raţiona potrivit simţului comun. Activitatea de cunoaştere e legată de simţul realităţii şi reprezintă o

activitate de construire a l-uli, exact în aceeaşi măsură ca şi construirea de case.

În schimb facultatea gândirii, pe care, după cum am văzut, Kant o numea *Vemună* **(raţiune) ca s-o deosebească de** *Verstand* **(intelect), facultatea de cunoaştere, este de o cu totul altă natură. Diferenţa, la nivelul ei cel mai elementar şi în cuvintele lui Kant însuşi, rezidă în aceea că „conceptele raţionale servesc pentru a** *concepe [begreifen,* **a înţelege, a pricepe], aşa cum conceptele intelectuale servesc pentru a** *înţelege* **(percepţiile)" („***Vemunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandes-begriffezum Verstehen der Wahmehmungen") J3* **Cu alte cuvinte, intelectul (***Verstand)* **doreşte să prindăceea ce este dat simţurilor, pe când raţiunea** *(Vemună)* **vrea să-i desluşească** *sensul.* **Cogniţia, care are drept criteriu suprem adevărul, derivă acest criteriu din lumea apariţiilor în care ne orientăm cu ajutorul percepţiilor senzoriale, ale căror mărturii sunt grăitoare de la sine, adică de nezdruncinat prin raţionament şi înlocuibile numai prin alte asemenea mărturii. După cum indică limpede cuvântul german** *Wahrnehmung* **(ceea ce-mi este dat în percepţii şi ar trebui să fie** *adevărat \wahr\),* **folosit de Kant ca echivalent german al latinescului** *perceptio,* **adevărul se găseşte în mărturiile simţurilor. Lucrurile nu stau nicidecum la fel cu semnificaţia şi cu facultatea gândirii, care o caută; această facultate nu întreabă ce este ceva sau dacă acest ceva există – existenţa sa este întotdeauna considerată de la sine înţeleasă –,** *ci ce înseamnă că el există.* **Această distincţie dintre adevăr şi sens mi se pare a fi. nu doar decisivă pentru orice cercetare privitoare la natura gândirii umane, ci şi consecinţa necesară a crucialei distincţii kantiene dintre raţiune şi intelect. Kant, se pare, nu s-a preocupat niciodată el însuşi de această implicaţie anume a gândirii sale; şi fapt e că nicăieri în istoria filosofiei nu găsim o linie de demarcaţie**

netă între aceste două atitudini mentale total diferite. Excepţiile – nişte remarci făcute ocazional de Aristotel în *Despre interpretare* **– au rămas fără însemnătate în filosofia sa ulterioară. În acest tratat timpuriu despre limbaj, Aristotel scrie: Orice „rostire [***logos,* **propoziţie, în acest context] este semnificativă (este un** *phonesemantike)***”; ea dă un semn, arată ceva. Dar „nu orice rostire este enunţiativă** *(apophantikos),* **ci doar aceea căreia îi revin adeverirea şi neadeverirea (care** *aletheuein sau ps-eudesthai)***. Însă nu le revin tuturor; de pildă rugăciunea este o rostire, dar nu e nici adevărată, nici falsă” 7!**

Întrebările pe care le ridică setea noastră de cunoaştere se nasc din curiozitatea faţă de lume, din dorinţa de a investiga orice este dat aparatului nostru senzorial. Faimoasa primă propoziţie din *Metafizica* **lui Aristotel,** *„Plintes dntropoi tou ei denai Oregontai physet”* **– „Toţi oamenii poartă în** fire aspiraţia de a şti” –, tradusă literal spune că „Toţi oamenii doresc să vadă şi să fi văzut [adică să cunoască]”, şi Aristotel adaugă imediat: „Ca semn al ei stă iubirea de senzaţii: căci acestea sunt iubite pentru ele însele, chiar şi fără să aducă vreun folos”. La toate întrebările pe care le suscită dorinţa de a cunoaşte, răspunsul îl pot da, în principiu, experienţa simţului comun şi raţionamentul de simţ comun; ele sunt susceptibile de erori şi iluzii care pot fi îndreptate în acelaşi fel ca percepţiile şi experienţele senzoriale. Nici chiar progresul neabătut al ştiinţei moderne, care se corectează neîncetat prin abandonarea răspunsurilor şi prin reformularea întrebărilor, nu contrazice ţelul de bază al ştiinţei – acela de a vedea şi a cunoaşte lumea aşa cum este dată simţurilor –, iar conceptul ei de adevăr derivă din experienţa dovezilor irefutabile proprie simţului comun, care înlătură eroarea şi risipeşte iluzia. Dar întrebările pe care le ridică gândirea şi pe care raţiunii îi stă-n fire de asemenea să le ridice – întrebări privitoare la sens – nu pot căpăta răspuns din partea simţului comun şi a versiunii sale rafinate pe care o

numim ştiinţă. Pentru simţul comun şi pentru modul de raţionare propriu acestuia, căutarea sensului este „lipsită de sens”, fiindcă e funcţia celui de-al şaselea simţ să ne situeze în lumea apariţiilor şi să ne facă să ne simţim acasă în lumea pe care ne-o dau cele cinci simţuri; aşa stau lucrurile şi nu începe discuţie.

Ceea ce urmăresc ştiinţa şi năzuinţa spre cunoaştere este *adevărul* irefutabil, adică nişte propoziţii constrângătoare, pe care oamenii nu le pot respinge. Ele sunt de două feluri, cum ştim de la Leibniz încoace: adevăruri de raţionament şi adevăruri de fapt. Ceea ce le distinge în principal este gradul forţei lor de constrângere: „adevărurile de raţionament sunt necesare şi opusul lor este imposibil”, pe când „cele de fapt sunt contingente şi opusul lor este posibil”.76 Distincţia e foarte importantă, deşi poate nu în sensul preconizat de Leibniz. Adevărurile de fapt, în ciuda contingenţei lor, sunt la fel de constrângătoare pentru cine e martorul lor direct cum e şi propoziţia că doi ori doi fac patru pentru orice persoană care gândeşte normal. Atâta doar că un fapt, un eveniment, nu poate fi niciodată perceput de toţi aceia care ar vrea să-l cunoască, pe când adevărul raţional sau matematic se înfăţişează la fel de evident oricui este înzestrat cu aceeaşi inteligenţă; caracterul constrângător al unui astfel de adevăr e universal, pe când forţa constrângătoare a unui adevăr factual e limitată, neextinzându-se şi asupra celor care, întrucât n-au fost martori oculari, trebuie să se bizuie pe mărturiile altora, pe care pot să le creadă sau să nu le creadă. Contrariul unui adevăr factual, spre deosebire de al unuia raţional, nu este o eroare sau o iluzie, ci o minciună deliberată.

Distincţia leibniziană dintre adevărurile de fapt şi adevărurile de raţionament, a căror formă supremă este raţionamentul matematic – care are de-a face numai cu produsele gândirii şi nu are nevoie nici de martori, nici de datul senzorial –, se bazează pe străvechea distincţie dintre necesitate şi contingenţă, potrivit căreia tot ce este necesar, şi al cărui opus este imposibil, posedă un

prestigiu ontologic mai înalt decât ceea ce, fiind, ar putea şi să nu fie. Această convingere că raţionamentul matematic trebuie să servească drept paradigmă oricărei gândiri datează, probabil, încă de la Pitagora; în orice caz, o găsim în refuzul lui Platon de a admite la studiul filosofiei pe cineva care nu a studiat înainte matematica. Ea este şi rădăcinamedievalului *dictamen rationis,* dictatul raţiunii. E un vechi *topos* al filosofiei greceşti faptul că adevărul constrânge cu forţa necesităţii *(andnke),* care e mai mare decât forţa violenţei (*bta),* şi i se face un compliment adevărului ori de câte ori se spune despre el că-i poate constrânge pe oameni cu forţa ineluctabilă a Necesităţii *(hyp autes aletheias anankasthentes,* în cuvintele lui Aristotel77). *„Euclide* – după cum scria cândva Mercier de la Riviere – *est un veritable despote; et les verités qu'il nous a transmises sont des lois vintablement despotiques"* („Euclid e un adevărat despot; iar adevărurile pe care ni le-a transmis sunt legi cu adevărat despotice") 78 Aceeaşi idee l-a condus pe Grotius la convingerea că „nici măcar Dumnezeu nu poate face ca doi ori doi să nu facă patru" – o propoziţie foarte discutabilă nu numai pentru că l-ar pune pe Dumnezeu sub dictatul necesităţii, ci şi pentru că, dacă ar fi adevărată, ar fi deopotrivă valabilă pentru datele oferite de percepţia senzorială, şi tocmai pe acest temei a fost pusă sub semnul întrebării de Duns Scotus.

Sursa adevărului matematic este creierul uman, iar *vigoarea cerebrală* nu e mai puţin naturală, nu e mai puţin echipată spre a ne călăuzi prin lumea fenomenală decât sunt simţurile noastre plus simţul comun şi extensia sa numită de Kant intelect. Cea mai bună dovadă că este aşa rezidă poate în faptul, altminteri misterios, că raţionentul matematic, cea mai pură activitate a creierului nostru şi, la prima vedere – întrucât face abstracţie de toate calităţile pe care ni le comunică simţurile –, cea mai îndepărtată de raţionamentul simţului comun, a putut juca un atât de mare rol eliberator în explorarea ştiinţifică a universului. Intelectul, organul cunoaşterii şi al cogniţiei, ţine totuşi de lumea aceasta; în cuvintele lui Duns Scotus, el se află sub

stăpânirea naturii, *cădit sub natura,* şi poartă cu sine toate necesităţile cărora li se supune o fiinţă vie înzestrată cu organe de simţ şi cu vigoare cerebrală. Opusul necesităţii nu e contingenţa sau accidentul, ci libertatea. Orice se înfăţişează ochilor omeneşti, orice se petrece în spiritul omului, orice li se întâmplă muritorilor, bine sau rău, este „contingent", inclusiv propria lor existenţă. Ştim cu toţii:

Neprevăzut, în urmă cu decenii-ai apărut din nesfârşita cataractă de făpturi scuipate de Natură. O întâmplare la-ntâmplare, zice Ştiinţa.

Ceea ce însă nu ne împiedică să răspundem, împreună cu poetul:

Pe naiba la-ntâmplare! Adevărat miracol, zic eu, căci cine nu-i convins că i-a fost dat să fie? 79

Dar acest *„meant to be"* nu este un adevăr; este o propoziţie încărcată de sens.

Cu alte cuvinte, nu există adevăruri dincolo şi mai presus de cele factuale: toate adevărurile ştiinţifice sunt adevăruri factuale, inclusiv cele produse de puravigoare cerebrală şi exprimate într-un limbaj simbolic special inventat;

şi numai enunţ urile factuale sunt sdintific verificabile. Bunăoară enunţul», >»

„Un triunghi râde" nu e neadevărat, ci lipsit de sens, pe când vechea demonstraţie ontologică a existenţei lui Dumnezeu, pe care o întâlnim la Anselm de Canterbury, nu e validă şi în acest sens nu e adevărată, dar e plină de sens. Cunoaşterea năzuieşte, desigur, la adevăr, chiar dacă acest adevăr, cum se întâmplă în ştiinţe, nu este un adevăr statornic, ci o veritate provizorie pe care ne aşteptăm să o schimbăm cu alteverităţi, mai riguroase, pe măsură ce cunoaşterea progresează. A te aştepta ca adevărul să vină din gândire înseamnă a confunda nevoia de a gândi cu impulsul de a cunoaşte. Gândirea poate şi trebuie să fie folosită în încercarea de a cunoaşte, dar în exercitarea acestei funcţii ea nu este niciodată ea însăşi, ci stă în slujba unei întreprinderi cu totul diferite. (Hegel pare a fi fost cel dintâi care a protestat împotriva evoluţiei moderne

care tinde să aducă filosofia într-o poziţie similară celei pe care a avut-o în Evul Mediu. „Atunci filosofia era considerată slujnica teologiei, care-i acceptă cu umilinţă reuşitele, şi i se cerea să le aşeze într-o limpede ordine logică şi să le prezinte într-un context plauzibil, conceptual demonstrabil. În prezent se presupune că filosofia este slujnica altor ştiinţe… Sarcina ei este de a demonstra metodele ştiinţelor" – ceea ce Hegel denunţă ca fiind „vânare a umbrei umbrelor".80)

Adevărul este ceea ce natura simţurilor noastre sau a creierului nostru ne sileşte să acceptăm. Propoziţia că oricine este „era menit să fie" poate fi uşor infirmată; în schimb, certitudinea că eu „am fost menit să fiu" nu se lasă infirmată, fiindcă e inerentă oricărei reflecţii asupra lui eu sunt.

Trasând o linie de demarcaţie între adevăr şi sens, între a cunoaşte şi a gândi, şi insistând asupra importanţei ei, nu vreau să neg că între căutarea sensului de către gândire şi căutarea adevărului de către cunoaştere există o legătură. Punând întrebările fără răspuns despre sens, oamenii se instituie ca fiinţe interogative. În spatele tuturor întrebărilor cognitive la care oamenii găsesc răspunsuri pândesc întrebările fără răspuns care par complet oţioase şi au fost întotdeauna denunţate ca atare. Mai mult ca sigur, dacă oamenii şi-ar pierde vreodată apetitul pentru sens numit gândire şi ar înceta să-şi mai pună întrebări fără răspuns, şi-ar pierde nu doar capacitatea de a da la iveală acele produse ale gândirii pe care le numim opere de artă, ci şi capacitatea de a formula toate întrebările susceptibile de răspuns pe care se întemeiază orice civilizare. În acest sens, rariunea este condkia *apriori* a intelectului şi a cogniţiei; tocmai pentru că raţiunea şi intelectul sunt astfel legate între ele, în ciuda totalei diferenţe de atmosferă şi intenţie, filosofii au fost dintotdeauna tentaţi să accepte criteriul adevărului – atât de valabil pentru ştiinţă şi pentru viaţa cotidiană – ca fiind aplicabil şi la îndeletnicirile lor excentrice. Căci dorinţa noastră de a cunoaşte, fie că e generată de

perplexităţi practice, fie de unele pur teoretice, poate fi satisfăcută când îşi atinge scopul fixat, şi în vreme ce setea noastră de cunoaştere s-ar putea să fie de nepotolit, din pricina imensei cantităţi de necunoscut, activitatea de cunoaştere în sine lasă-n urmă un tezaur de cunoştinţe din ce în ce mai bogat, care e păstrat şi înmagazinat de fiecare civilizaţie ca parte componentă a lumii ei. Pierderea acestei acumulări şi a expertizei tehnice necesare pentru păstrarea şi sporirea ei vestes te inevitabil sfârşitul acelei lumi. Activitatea de gândire, dimpotrivă, nu lasă în urmă nimic atât de tangibil şi de aceea nevoia de a gândi nu poate fi nicicând satisfăcută de reuşitele „înţelepţilor". Dacă e să vorbim de rezultate pozitive, maximul pe care-l putem aştepta de la ea este ceea ce a realizat Kant până la urmă în strădania sa „de a extinde, fie şi doar în chip negativ, utilizarea raţiunii noastre dincolo de limitele lumii date senzorial, adică de a înlătura obstacolele pe care raţiunea şi le ridică singură în cale" 81

Faimoasa distincţie kantiană dintre *Vemună* şi *Verstand,* dintre facultatea gândirii speculative şi capacitatea de a cunoaşte născută din experienţa simţurilor – unde „orice gândire este doar un mijloc de a atinge intuiţia" („În orice chip şi prin orice mijloace s-ar raporta o cunoaştere la obiecte, totuşi modul în care ea se raportează la ele nemijlocit şi spre care tinde orice gândire ca mijloc este *intuiţia*") 82 –, are consecinţe mult mai ample, şi poate chiar cu totul altele, decât cele recunoscute de Kant însuşi-3 (Vorbind despre Platon, face la un moment dat observaţia că „nu e nimic extraordinar… să înţelegi un autor chiar mai bine decât s-a înţeles el pe sine însuşi, şi anume prin comparaţia ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui şi că, astfel, uneori vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenţii" 84. Observaţia este, fireşte, aplicabilă şi propriei sale opere.) Deşi a insistat pe incapacitatea raţiunii de a ajunge la cunoaştere, îndeosebi cu privire la Dumnezeu, Libertate şi Nemurire – considerate de el cele mai înalte obiecte ale

gândirii –, Kant nu s-a putut despărţi cu totul de convingerea că scopul ultim al gândirii, precum şi al cunoaşterii, sunt adevărul şi cogniţia; astfel, el foloseşte în tot cuprinsul Criticilor termenul *Vernunfterkenninis,* „cunoaştere prin raţiune pură” 85, expresie care pentru el ar fi trebuit să fie o contradicţie în termeni. El nu a conştientizat niciodată pe deplin faptul că eliberase raţiunea şi gândirea, că legitimase această facultate şi activitatea ei, chiar dacă ele nu se puteau lăuda cu nişte rezultate „pozitive”. După cum am văzut, Kant recunoştea că „a trebuit… să suprim *ştiinţa* pentru a face loc *credinţei*86, dar tot ce „suprimase” era cunoaşterea lucrurilor de necunoscut, iar loc făcuse nu credinţei, ci gândirii. Credea că pusese bazele unei viitoare „metafizici sistematice” ca o „moştenire lăsată posterităţii” 87, şi e adevărat că, dacă n-ar fi descătuşat Kant gândirea speculativă, cu greu ar fi fost posibilă naşterea idealismului german şi a sistemelor sale metafizice. Dar noul gen de filosofi – Fichte, Schelling, Hegel – nu prea ar fi fost pe placul lui. Eliberaţi de către Kant de dogmatismul învechit şi de exerciţiile lui sterile, încurajaţi de el să se lanseze în gândirea speculativă, de fapt l-au luat drept reper pe Descartes, au pornit în căutarea certitudinii, au estompat din nou linia de demarcaţie dintre gândire şi cunoaştere şi au nutrit cât se poate de serios convingerea că rezultatele speculaţiilor lor aveau acelaşi gen de valabilitate ca şi rezultatele proceselor cognitive.

Ceea ce a subminat cea mai mare descoperire a lui Kant, distincţia dintre cunoaştere, care foloseşte gândirea ca pe un mijloc în vederea unui scop, şi gândirea însăşi aşa cum izvorăşte din chiar „natura raţiunii noastre”, care se exercită de dragul ei înseşi, a fost necontenita comparaţie pe care o fa. cea între cele două. Numai dacă adevărul (la Kant, intuiţia), şi nu sensul este criteriul ultim al activităţilor mentale ale omului are sens ca în acest context să se vorbească despre amăgire şi iluzie. „Este imposibil – spune el – ca [raţiunea], acest tribunal suprem al tuturor drepturilor şi pretenţiilor speculaţiei noastre, să

fie ea însăşi izvor de amăgiri şi iluzii". 88 Are dreptate, dar numai pentru că raţiunea, ca facultate a gândirii speculative, nu se mişcă în lumea aparenţelor şi, ca atare, poate produce non-sensuri şi lipsă de sens, dar nu şi iluzie sau amăgire, care ţin de sfera percepţiei senzoriale şi a raţionamentului de simţ comun. O recunoaşte chiar Kant când spune că ideile raţiunii pure sunt nişte concepte doar „euristice", nu „ostensive" 89; ele sunt ipotetice, nu demonstrează şi nu arată nimic. „Nu ele însele trebuie admise, ci realitatea lor trebuie să aibă [doar] valoarea unei scheme... [şi] trebuie puse la bază numai ca *analoga* de lucruri reale, nu ca fiind ele însele nişte lucruri reale". 90 Cu alte cuvinte, ele nici nu acced la realitate, nici nu sunt capabile să prezinte şi să reprezinte realitatea. Nu doar lucrurile transcendente, din lumea de dincolo, le sunt inaccesibile, ci şi realitatea pe care ne-o dau împreună simţurile coordonate de simţul comun şi pe care o garantează faptul pluralităţii. Kant însă nu insistă asupra acestui aspect al chestiunii, pentru că se teme că ideile sale s-ar putea dovedi atunci nişte simple „fiinţe ideale" *(leere Gedankendinge*[1] – cum de fapt şi sunt ori de câte ori cutează să se arate nude, adică netransformate şi, într-un fel, nefalsificate de limbaj, în lumea şi comunicarea noastră de fiecare zi.

Acesta este probabil şi motivul pentru care identifică ceea ce am numit aici sens cu Scopul şi chiar cu Intenţia *(Zweck* şi *Absicht)*: „Această unitate formală supremă, care se bazează-numai pe concepte ale raţiunii, este unitatea *finală* a lucrurilor, şi interesul *speculativ* al raţiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume ca şi când ar rezulta din intenţia unei raţiuni supreme" 92. Or se dovedeşte că raţiunea, atunci când recurge la ideile ei, urmăreşte anumite scopuri, are anumite intenţii; tocmai nevoia raţiunii umane şi interesul său pentru Dumnezeu, Libertate şi Nemurire îi fac pe oameni să gândească, deşi doar câteva pagini mai încolo Kant va recunoaşte că „interesul pur speculativ al raţiunii" în privinţa celor trei obiecte principale ale gândirii – „liberul-arbitru, nemurirea

sufletului şi existenţa lui Dumnezeu” – „nu este decât foarte slab, şi cu privire la el s-ar întreprinde desigur cu greu o muncă de cercetare transcendentală obositoare… căci din toate descoperirile care ar fi efectuate aici nu se poate face o întrebuinţare care şi-ar dovedi utilitatea *in concreto”.9 i* Nu trebuie însă să începem să vânăm mici contradicţii în opera acestui foarte mare gânditor. În chiar miezul pasajelor citate figurează propoziţia care se află în cel mai mare contrast posibil cu identificarea, operată de el însuşi, a raţiunii cu Scopul: „Raţiunea pură nu se ocupă, în realitate, cu nimic decât cu sine însăşi şi nici nu poate avea altă ocupaţie” 9!

CAPITOLUL II

Activităţile mentale în lumea apariţiilor

Invizibilitate şi retragere

Gândirea, voirea şi judecarea sunt cele trei activităţi mentale de bază; ele nu pot fi derivate una din alta şi, cu toate că au unele trăsături în comun, nu pot fi reduse la un numitor comun. La întrebarea „Ce anume ne face să gândim?” nu există, în cele din urmă, alt răspuns decât ceea ce Kant numea „nevoia raţiunii”, impulsul lăuntric al acestei facultăţi de a se actualiza în speculaţie. Aproape la fel stau lucrurile şi cu voinţa, pe care nici raţiunea, nici dorinţa nu o pot pune în mişcare. „Nimic altceva în afară de Voinţă nu este cauza completă a voirii” (*„nihil alind a voluntate est causa totalis volitionis în voluntate”),* în formularea frapantă a lui Duns Scotus, sau *„voluntas vult se velle”* („voinţa e cea care vrea să voiască”), după cum a fost nevoit să recunoască şi Toma1, cel mai puţin voluntarist dintre cei ce au gândit despre această facultate. În fine judecata, această misterioasă înzestrare a minţii prin care sunt aduse la un loc generalul, întotdeauna o construcţie mentală, şi particularul, întotdeauna dat experienţei senzoriale, este o „facultate specifică” şi nicidecum inerentă intelectului, nici măcar în cazul „judecăţilor determinative” unde nişte particulare sunt subsumate unor reguli generale sub formă de silogism –, deoarece nu este disponibilă nicio regulă pentru *aplicaţiile*

respectivei reguli. Priceperea de a aplica generalul la particular este un „talent natural” aparte, a cărui lipsă, după cum scrie Kant, „este propriu-zis ceea ce se numeşte prostie, şi o astfel de infirmitate nu poate fi remediată Caracterul autonom al judecăţii e şi mai evident în cazul „judecăţii reflexive”, care nu coboară de la general la particular, ci urcă „de la particularul din natură la universal”, hotărând, fără reguli generale, că lucrul acesta e frumos, acela e urât, acesta e corect, acela, greşit; iar aici, doar judecata „poate să-şi dea sieşi un astfel de principiu ca lege”.3

Despre cele trei activităţi mentale am afirmat că sunt de bază pentru că sunt autonome; fiecare din ele ascultă de legi inerente activităţii înseşi, deşi toate depind de un anume calm al pasiunilor sufletului, de acea „linişte lipsită de patimă” *(„leidenschaftslose Stille”)* pe care Hegel o atribuia „cunoaşterii sprijinite numai pe gândire”! Dat fiind că întotdeauna una şi aceeaşi persoană e cea care gândeşte, voieşte şi judecă, natura autonomă a acestor activităţi a creat mari dificultăţi. Incapacitatea raţiunii de a pune în mişcare voinţa, plus faptul că gândirea poate doar să „înţeleagă” trecutul, dar nicicând să-l suprime ori să-l „întinerească” – „bufniţa Minervei nu-şi începe zborul decât la căderea serii” 5 – au dat naştere diverselor doctrine care susţin neputinţa spiritului şi puterea iraţionalului, pe scurt, faimoasei remarci a lui Hume că „Raţiunea este şi *trebuie* să rămână simpla sclavă a pasiunilor” – o inversare cam simplistă a ideii platoniciene că în ograda sufletului raţiunea este cârmuitorul incontestabil. Ceea ce frapează la toate aceste teorii şi doctrine e implicitul lor monism, teza că în spatele evidentei multiplicităţi a aparţiilor din lume şi, mai adecvat în contextul discuţiei noastre, în spatele evidentei pluralităţi a facultăţilor şi capacităţilor omului trebuie neapărat să existe o unitate – vechiul *hen pan,* „toate sunt una” –, o unică sursă sau un unic cârmuitor.

Autonomia activităţilor mentale mai implică şi caracterul lor necondiţionat; niciuna din condiţiile vieţii

sau ale lumii nu le corespunde în mod direct. Căci „liniştea lipsită de patimă” a sufletului nu este, la drept vorbind, o condiţie; nu numai că simpla linişte nu dă niciodată naştere activităţii mentale, impulsului de a gândi; „nevoia raţiunii” cel mai adesea nu potoleşte patimile. Desigur, obiectele gândirii, voirii sau judecării mele, care constituie materia activităţii spiritului, sunt date în lume, ori se nasc din viaţa mea în această lume, dar ele însele ca activităţi nu sunt impuse ori condiţionate de niciunul din ele. Oamenii, deşi sunt complet condiţionaţi existenţial – limitaţi laintervalul temporal dintre naştere şi moarte, nevoiţi să trudească pentru a trăi, motivaţi să muncească pentru a se instala cum se cuvine în lume şi îmboldiţi la acţiune pentru a-şi găsi locul în societatea semenilor lor –, pot depăşi mental toate aceste condiţionări, dar numai mental, nicicând în realitate sau în cogniţie şi cunoaştere, graţie cărora sunt capabili să exploreze realitatea lumii şi a lor proprie. Ei pot să judece afirmativ sau negativ realităţile în mijlocul cărora s-au născut şi care totodată îi condiţionează; pot să voiască imposibilul, de pildă viaţa veşnică; şi pot să gândească, adică să speculeze cu sens, despre necunoscut şi incognoscibil. Şi cu toate că asta nu schimbă niciodată în mod direct realitatea – ba chiar în lumea noastră nu există opoziţie mai clară sau mai radicală decât aceea dintre a gândi şi a face –, principiile după care acţionăm şi criteriile după care judecăm şi ne călăuzim viaţa depind în cele din urmă de viaţa spiritului. Pe scurt, ele depind de funcţionarea acelor întreprinderi mentale aparent neprofitabile care nu produc rezultate şi „nu ne înzestrează nemijlocit cu puterea de a acţiona” (Heidegger). Absenţa gândirii este, într-adevăr, un factor puternic în treburile omeneşti, statistic vorbind cel mai puternic, nu doar în conduita multora, ci în conduita tuturor. Însăşi urgenta, *a-scholia,* treburilor omeneşti necesită judecăţi provizorii, încrederea în obiceiuri şi deprinderi, adică în prejudecăţi. Cât despre lumea aparţiilor, care ne afectează simţurile, precum şi sufletul şi simţul comun, Heraclit a avut dreptate spunând, în

cuvinte încă neîmpovărate de o terminologie tehnică: „Înţelepciunea este ceva separat de toate” (*sophon eşti pdnton kechorismenon*).6 Din pricina acestei separaţii totale a putut Kant să creadă atât de ferm că în vreun colţ îndepărtat al universului există şi alte fiinţe inteligente, capabile de acelaşi fel de gândire raţională, deşi lipsite de aparatul nostru senzorial şi de vigoarea intelectuală proprie creierului nostru, adică de criteriile noastre pentru adevăr şi eroare şi de condiţiile noastre pentru experienţă şi cunoaştere ştiinţifică.

Văzută din perspectiva lumii fenomenale şi a activităţilor condiţionate de ea, principala caracteristică a activităţilor mentale. este *invizibilitatea* lor. Ele, propriu-zis, nu apar niciodată, deşi se manifestă eului gânditor, volitiv sau judecător, care e conştient de propria activitate, dar lipsit de capacitatea ori de impulsul de a apărea ca atare. Maxima epicureică *ldthe biâsas,* „trăieşte ascuns”, e posibil să fi fost un în 4 emn la prudenţă; ea este deopotrivă o descriere cel puţin negativ exactă a toporului, a locului potrivit pentru omul care gândeşte; de fapt, ea este exact opusul îndemnului lui John Adams *spectemuragendo* („să ne facem văzuţi în acţiune”). Cu alte cuvinte, invizibilului care se arată gândirii îi corespunde o facultate umană care nu numai că este, aidoma altor facultăţi, invizibilă cât timp rămâne latentă, o simplă potenţialitate, ci rămâne ne-manifestă şi în toiulactualizării. Dacă privim întreg spectrul activităţilor omeneşti din punctul de vedere al apariţiei, observăm că există multe grade de manifestare. Nici munca, nici invenţia nu necesită etalarea activităţii înseşi; numai acţiunea şi vorbirea au nevoie, pentru a se actualiza, de un spaţiu de manifestare, precum şi de oameni care săvadă şi să audă. Dar niciuna dintre aceste activităţi nu este invizibilă. Dacă am urma uzul lingvistic al grecilor, potrivit căruia „eroii”, oamenii activi în cel mai înalt sens al cuvântului, erau numiţi *dndres epiphaneis,* „oeni care se arată deplin, care sunt foarte vizibili”, atunci pe gânditori i-am numi „oamenii – prin definiţie şi ocupaţie – ascunşi

vederii”.7

Sub acest aspect, ca şi sub altele, spiritul diferă în mod hotărât de suflet, principalul său competitoda rangul de cârmuitor al vieţii noastre lăuntrice, invizibile. Sufletul, în care-şi au obârşia pasiunile, sentimentele şi emoţiile noastre, este un vălmăşag destul de haotic de evenimente pe care noi nu le producem, ci le suferim *(pothein)* şi care, în situaţiile de mare intensitate, ne pot copleşi întocmai precum durerea sau plăcerea; invizibilitatea lui seamănă cu cea a organelor noastre trupeşti interne, de a căror funcţionare sau nefuncţionare suntem, de asemenea, conştienţi fără să le putem controla. Viaţa spiritului, dimpotrivă, e pură activitate, care, ca şi alte activităţi, poate fi declanşată şi oprită după bunul-plac. Pasiunile, deşi sediul lor este invizibil, au în plus o expresivitate proprie: ne îmbujorăm de ruşine sau de jenă, pălim de frică sau de mânie, putem să strălucim de fericire sau să arătăm abătuţi, iar pentru a împiedica pasiunile să se manifeste avem nevoie de un îndelung exerciţiu în materie de autocontrol. Singura manifestare exterioară a spiritului este aerul absent, evidenta indiferenţă faţă de lumea înconjurătoare, ceva cu totul negativ care nu indică în niciun fel ce se întâmplă cu adevărat înăuntrul nostru.

Invizibilitatea, faptul că ceva poate să fie fără a se arăta ochilor, trebuie să fi fost dintotdeauna prilej de mare mirare. Putem deduce asta din strania reticenţă a întregii noastre tradiţii de a trasa linii de demarcaţie clare între suflet, spirit şi conştienţă, atât de des confundate ca obiecte ale simţului nostru intern pentru simplul motiv că nu le apar simţurilor noastre externe. Platon, bunăoară, conchidea că sufletul este invizibil pentru că e făcut în vederea cunoaşterii invizibilului într-o lume de lucruri vizibile. Până şi Kant, de departe cel mai critic dintre filosofi la adresa prejudecăţilor metafizicii tradiţionale, vorbeşte ocazional despre două feluri de obiecte: „«Eu», întrucât gândesc, sunt un obiect al simţului intern şi mă numesc «suflet». Ceea ce este un obiect al simţurilor externe se numeşte «Corp»” 8. Aceasta, fireşte, nu este

decât o variantă a vechii teorii metafizice a celor două lumi. Se face o analogie cu exterioritatea experienţei senzoriale, pornind de la presupunerea că un spaţiu interior adăposteşte ceea ce e înăuntrul nostru în acelaşi fel în care spaţiul exterior adăposteşte corpurile noastre, astfel încât un „simţ intern", şi anume intuiţia introspecţiei, e zugrăvit ca fiind în măsură să înregistreze tot ce se petrece „înăuntru" cu aceeaşi siguranţă cu care o fac simţurile noastre externe în cazul lumii exterioare. Nici în privinţa sufletului analogia nu e chiar greşită. Dat fiind că sentimentele şi emoţiile nu sunt produse de noi înşine, ci sunt „pasiuni" cauzate de evenimente din afară care afectează sufletul şi determină anumite reacţii, *pathemata* ale sufletului – stările şi dispoziţiile sale pasive –, aceste experienţe interioare pot fi accesibile simţului de introspecţie intern tocmai pentru că, după cum remarcă undeva Kant, ele sunt posibile „doar cu condiţia de a presupune experienţa externă în plus, tocmai pasivitatea lor, faptul că nu permit să fie schimbate prin intervenţie deliberată, le dă o puternică aparenţă de stabilitate. Această aparenţă produce apoi anumite iluzii ale introspecţiei, care la rândul lor duc la teoria că spiritul nu este doar stăpânul propriilor activităţi, ci poate ocârmui şi pasiunile sufletului – ca şi cum spiritul n-ar fi altceva decât organul suprem al sufletului. Aceasta e o teorie foarte veche, care şi-a atins apogeul în doctrinele stoice privind controlul spiritului asupra plăcerii şi durerii; eroarea logică pe care o comite – sugerând că te poţi *simţi* fericit chiar şi-n timp ce te prăjeşti torturat în taurul lui Phalaris – se datorează până la urmă identificării sufletului cu spiritul, adică faptului că se atribuie sufletului şi pasivităţii sale esenţiale puternica suveranitate a spiritului.

Niciun act mental, şi în cea mai mică măsură actul gândirii, nu se mulţumeşte cu obiectul său aşa cum îi este dat. El întotdeauna transcende datul ca atare a ceea ce i-a stârnit atenţia şi îl transformă în ceea ce filosoful franciscan al Voinţei din secolul al XIII-lea, Petrus Johannis Olivi10, numea *experimentum suitatis,* un experiment al

sinelui cu sine însuşi. Cum pluralitatea e una dintre condiţiile existenţiale de bază ale vieţii omeneşti pe pământ – astfel încât *inter homines esse,* a fi printre oameni, era pentru romani semnul faptului de a fi viu, conştient de realitatea lumii şi a sinelui, iar *inter homines esse desinere,* a înceta să mai fi printre oameni, era sinonim cu a muri –, a fi singur cu mine însumi şi a comunica cu mine însumi este trăsătura preeminentă a vieţii spiritului. Despre spirit se poate spune că are o viaţă proprie numai în măsura în care actualizează acest comerţ în care, existenţial vorbind, pluralitatea e redusă la dualitatea deja implicată în faptul şi cuvântul „conştienţă", sau *syneidenai* – a cunoaşte dimpreună cu mine însumi. Această stare existenţială în care îmi ţin mie însumi companie o numesc „solitudine" spre a o deosebi de „singurătate", în cazul căreia, tot singur fiind, sunt lipsit nu doar de compania altor oameni, ci şi de propria-mi posibilă companie. Numai în singurătate mă simt *lipsit* de compania umană, şi doar având conştiinţa acută a unei asemenea lipse oamenii există cu adevărat la singular, după cum pesemne doar în vis sau în nebunie îşi dau pe deplin se-a de insuportabila şi „inexprimabila oroare* a acestei stări. 1 1 Activităţile mentale înseşi, prin natura lor *reflexivă*, stau toate mărturie pentru *dualitatea* inerentă conştienţei; agentul mental nu poate fi activ decât reacţionând, implicit sau explicit, asupra sa. Desigur, conştienţa – kantianul „eu gândesc* – nu însoţeşte doar „toate celelalte reprezentări*, ci toate activităţile mele, în cursul cărora pot totuşi uita complet de mine. Înainte de a se actualiza în solitudine, conştienţa ca atare nu dobândeşte mai mult decât o conştientizare a identităţii lui eu sunt – „Sunt conştient de mine însumi, nu aşa cum îmi apar, nici aşa cum sunt în mine însumi, ci numai *că* sunt" i2 – ceea ce garantează continuitatea identică a unui sine de-a lungul multiplelor reprezentări, experienţe şi amintiri de pe parcursul unei vieţi. Ca atare, ea „exprimă actul care determină existenţa mea" 13 Activităţile mentale şi, cum vom vedea mai încolo, îndeosebi gândirea – acest dialog

tăcut al eului cu sine însuşi – pot fi înţelese ca actualizare a dualităţii sau rupturii originare dintre mine şi mine însumi, inerentă oricărei conştienţe. Dar această simplă percepţie de sine, de care sunt, aşa-zicând, conştient în mod inconştient, nu este o activitate; însoţind toate celelalte activităţi, ea este garantul unui „eu-sunt-eu" complet silenţios.

Viaţa spiritului, în care eu îmi ţin mie însumi companie, poate fi silenţioasă; nu este însă niciodată mută şi niciodată nu poate uita cu totul de sine, din pricina naturii reflexive a tuturor activităţilor sale. Orice *cogitare,* indiferent de obiectul său, este totodată un *cogi.to me cogitare*, orice act de voinţă este şi un *volo me velle,* şi chiar şi judecata e posibilă, cum a remarcat odată Montesquieu, doar printr-un *„retour secret sur soi-même".* Această reflexivitate pare să indice, pentru actele mentale, un punct de interioritate, interpretat după principiul spaţiului extern în care se desfăşoară actele mele non-mentale. Dar că această interioritate, spre deosebire de interioritatea pasivă a sufletului, ar putea fi înţeleasă doar ca un sediu al activităţilor este un sofism a cărui origine istorică o constituie descoperirea, în primele secole ale erei creştine, a Voinţei şi a experienţelor eului volitiv. Pentru că de facultăţile spiritului şi de reflexivitatea lor sunt conştient doar atâta timp cât durează activitatea. E ca şi cum înseşi organele gândirii, voinţei şi judecăţii ar lua fiinţă abia când gândesc, voiesc sau judec; în starea lor latentă, admiţând că o atare latenţă există anterior actualizării, ele nu sunt accesibile introspecţiei. Eul gânditor, de care sunt perfect conştient cât timp durează activitatea de gândire, va dispărea de parcă ar fi fost un miraj când lumea reală se afirmă din nou.

Cum activităţile mentale, care sunt prin definiţie non-aparente, se desfăşoară într-o lume de apariţii şi într-o fiinţă care face parte din aceste apariţii prin organele sale de simţ receptive, ca şi prin propria-i capacitate şi impuls de a le apărea altora, ele nu se pot declanşadecât printr-o deliberată *retragere* dintre apariţii. Este o retragere nu

atât din lume – numai gândirea, datorită tendinţei sale spre generalizare, adică preocupării sale speciale pentru general ca opus particularului, tinde să se retragă total din lume –, cât din fiinţa lumii *prezentă* pentru simţuri. *Orice act mental se bazează pe facultatea spiritului de a-i fi prezent ceea ce e absent din simţuri.* Reprezentarea, actul de a face prezent ceea ce în realitate este absent, e darul unic al spiritului şi, cum întreaga noastră terminologie mentală se bazează pe metafore extrase din experienţa văzului, acest dar se cheamă *imaginaţie,* pe care Kant o definea drept „facultatea de a intui chiar şi fără prezenţa obiectului" 1! Facultatea spiritului de a face prezent ceea ce e absent nu se restrânge, fireşte, la imagini mentale ale unor obiecte absente; în general memoria depozitează şi ţine la dispoziţia reamintirii tot ceea ce *nu mai* este, iar voinţa anticipează ceea ce viitorul poate aduce, dar *încă nu* este. Numai graţie capacităţii spiritului de a face prezent ceea ce e absent putem spune „nu mai", constituindu-ne un trecut, ori „nu încă", pregătindu-ne pentru un viitor. Dar spiritul dobândeşte această posibilitate doar după ce s-a retras din prezent şi din urgenţele vieţii cotidiene. Astfel, pentru a voi, spiritul trebuie să se retragă din imediatul dorinţei, care, fără a reflecta şi fără reflexivitate, întinde mâna pentru a apuca obiectul dorit; căci voinţa nu se preocupă de obiecte, ci, spre exemplu, de proiecte, de disponibilitatea viitoare a câte unui obiect pe care în prezent se poate să şi-l dorească sau nu. Voinţa transformă dorinţa în intense. În sfârşit, judecata, fie ea estetică, uridică sau morală, presupune o retragere hotărât „nenaturală" şi deliberată din implicarea şi predilecţia pentru interesele imediate aşa cum sunt date de poziţia mea în lume şi de rolul pe care îl joc în ea.

Cred că ar fi greşit să încercăm să stabilim o ordine ierarhică a activităţilor mentale, dar cred de asemenea că ar fi greu de contestat existenţa unei ordini de priorităţi. E de neconceput cum aş fi vreodată în stare să voiesc ori să judec, adică să mă raportez la lucruri care nu sunt încă şi

la lucruri care nu mai sunt, dacă puterea de reprezentare şi efortul necesar pentru a îndrepta atenţia spiritului spre ceea ce se sustrage cu totul percepţiei senzoriale nu s-ar avânta înainte şi nu ar pregăti spiritul pentru a reflecta mai departe, ca şi pentru avoi şi a judeca. Cu alte cuvinte, ceea ce îndeobşte numim „gândire”, deşi nu este în măsură să mişte voinţa ori să furnizeze judecăţii reguli generale, trebuie să pregătească particularele date simţurilor astfel încât spiritul să opereze cu ele în absenţa lor; pe scurt, trebuie să le *desenzorializeze.*

Cea mai bună descriere cunoscută mie a acestui proces de pregătire o face Augustin. Percepţiei senzoriale, spune el, „vederii, care se afla în exterior când acest simţ a fost format de un corp sensibil, îi succedă o vedere similară în interior” ’5, imaginea care o reprezintă. Această imagine este apoi stocată în memorie, gata să devină o „vedere în gând” în momentul în care mintea o ia în primire; lucrul hotărâtor e că „ceea ce rămâne în memorie” – simpla imagine a ceea ce cândva a fost real – diferă de „vederea în gând” – obiectul pe care ni-l amintim în mod deliberat. „Ceea ce rămâne în memorie „Este una, iar când ne amintim apare ceva diferit” 16, căci „ceea ce e ascuns şi păstrat în memorie este un lucru, iar ceea ce imprimă ea în gândirea celui ce-şi aminteşte este cu totul alt lucru” V Aşadar, obiectul-gândit e diferit de imagine, după cum imaginea e diferită de obiectul sensibil vizibil, fiind o simplă reprezentare a acestuia. Datorită acestei duble transformări, gândirea „merge de fapt şi mai departe”, dincolo de tărâmul oricărei imaginaţii posibile, „când raţiunea noastră proclamă infinitatea numărului, pe care nicio vedere în gând a lucrurilor corporale nu a cuprins-o încă”, sau „ne învaţă că până şi cele mai mici corpuri se pot diviza la infinit” 18. Prin urmare, imaginaţia, care transformă un obiect vizibil într-o imagine invizibilă, potrivită pentru a fi stocată în minte, este condiţia *sine qua non* pentru a furniza minţii obiecte ale gândirii potrivite; dar aceste obiecte ale gândirii iau fiinţă doar atunci când mintea îşi aminteşte în mod activ şi deliberat

şi selectează din depozitul memoriei tot ce-i stârneşte interesul îndeajuns pentru a induce concentrarea; în aceste operaţii mintea învaţă cum să procedeze cu lucrurile absente şi se pregăteşte să „meargă mai departe”, spre înţelegerea lucrurilor care sunt întotdeauna absente, pe care nu ni le puteminti fiindcă n-au fost niciodată prezente pentru experienţa senzorială.

Deşi această din urmă clasă de obiecte ale gândirii – concepte, idei, categorii şi altele asemenea – au devenit materia specială de studiu a filosofiei „profesioniste”, în viaţa obişnuită a omului nu există nimic care să nu poată deveni hrană pentru gândire, adică să nu poată fi supus dublei transformări care pregăteşte un obiect sensibil să devină potrivit pentru gândire. Toate întrebările metafizice pe care filosofia şi le-a luat drept obiecte de cercetare speciale au apărut în urma unor experienţe obişnuite din perimetrul simţului comun; „nevoia raţiunii” – căutarea sensului, care-i incită pe oameni să-şi pună acele întrebări – nu diferă cu nimic de nevoia oamenilor de a spune povestea unei întâmplări la care au fost martori ori de a scrie poezii despre ea. În toate activităţile de reflec de de acest fel oamenii ies în afara lumii apariţiilor şi folosesc un limbaj plin de cuvinte abstracte care, fireşte, fa. ce-au parte din vorbirea curentă cu mult înainte să devină instrumente speciale ale filosofiei. Pentru gândire, aşadar, deşi nu şi pentru filosofie, singura precondiţie esenţială este, tehnic vorbind, retragerea din lumea apariţiilor. Ca să gândim despre cineva, trebuie ca el să nu se afle în prezenţa noastră; câtă vreme suntem împreună cu el, nu ne gândim la el sau despre el; gândirea presupune întotdeauna ţintirea; strict vorbind, orice gând este un gând secund. Se poate întâmpla, fireşte, să începem să gândim despre un cineva sau un ceva încă-prezent, caz în care ne îndepărtat pe furiş de cele ce ne înconjoară şi ne comportăm ca şi cum am fi deja absenţi.

Aceste remarci pot indica de ce gândirea, căutarea de sensuri – ca opusă setei de cunoaştere, chiar şi de cunoaştere de dragul cunoaşterii –, e atât de des percepută

ca ceva nefiresc, de parcă omenii, ori de câte ori reflectează fără un scop anume, trecând dincolo de curiozitatea naturală pe care le-o stârnesc minunile simplei-prezenţe a lumii ori propria existenţă, s-ar angaja într-o activitate *contrară condiţiei umane.* Gândirea ca atare, nu doar punerea „întrebărilor ultime", rară de răspuns, ci orice reflecţie care nu serveşte cunoaşterii şi nu e ghidată de nevoi şi scopuri practice, este, cum observa odată Heidegger, o *„ieşire în afara ordinii"* (subl. mea) 19 Ea întrerupe orice făptuire, orice activitate obişnuită, indiferent de ce fel. Orice gândire cere un *„stai* şi gândeşte-te!". Oricare vor fi fost sofismele şi absurdităţile teoriilor despre existenţa a două lumi, ele s-au ivit din aceste experienţe autentice ale eului gânditor. Şi cum tot ce împiedică gândirea aparţine lumii fenomenale şi acelor experienţe de simţ comun pe care le împreună cu semenii mei şi care-n ochii mei garantează automat realitatea propriei mele fiinţe, e ca şi cum gândirea m-ar paraliza în felul în care un exces de conştienţă poate paraliza automatismul funcţiilor mele trupeşti, *„faccomplissement d'un acte qui doit être reflexe ou ne peut être"* – cu o formulare a lui Valéry. Identificând starea de conştiinţă cu starea de gândire, el adăuga: *„on en pourrait tirer toute une philosophie queje resumerais ainşi: Tantotje pense et tantotje suiş"* („Ba gândesc, ba sunt") 20 Această observaţie izbitoare, bazată integral pe experienţe de asemenea izbitoare – anume că simpla conştientizare a organelor noastre trupeşti e suficientă pentru a le împiedica să funcţioneze cum trebuie –, pune accentul pe un antagonism între fiinţă şi gândire care poate fi datat de la faimoasa remarcă a lui Platon că numai corpul filosofului – adică ceea ce-l face să apară printre apariţii mai locuieşte în cetatea oamenilor, ca şi cum, prin gândire, oamenii s-ar muta din lumea celor vii.

De-a lungul istoriei filosofiei a persistat ciudata idee a unei afinităţi între moarte şi filosofie. Timp de multe veacuri s-a considerat că filosofia ar trebui să-i înveţe pe oameni cum să moară; în spiritul acestei idei, romanii au

hotărât că studiul filosofiei este o ocupaţie potrivită doar pentru bătrâni, pe când grecii fuseseră de părere că filosofia trebuie studiată de tineri. Totuşi, Platon a fost primul care a remarcat că celor ce nu filosofează filosoful le pare preocupat de moartz, iar în acelaşi secol Zenon, fondatorul stoicismului, povestea că oracolul din Delphi, întrebat de el ce trebuie să facă pentru a dobândi cea mai bună viaţă, a răspuns: „Să capeţi culoarea morţilor1 În epoca modernă nu sunt puţini aceia care susţin, împreună cu Schopenhauer, că faptul că suntem muritori e sursa eternă a filosofiei, că „moartea e de fapt duhul inspirator al filosofiei… [şi că] fără moarte pesemne că nici n-ar exista filosofare” 23 Chiar şi Heidegger cel din *Sein und Zeit* mai considera încă anticiparea morţii drept experienţa hotărâtoare prin care omul poate să acceadă la sinele său autentic şi să se elibereze de neautenticitatea impersonalului „se”, nefiind conştient că de fapt, după cum a arătat Platon, această doctrină izvora în mare măsură din opinia celor mulţi.

Io *Războiul intestin dintre gândire şi simţul comun* — j

„A căpăta culoarea morţilor” – într-adevăr, aşa trebuie că i se înfăţişează simţului comun al oamenilor obişnuiţi firea distrată şi stilul de viaţă ale *profesionistului* care-şi dedică întreaga viaţă gândirii, monopolizând astfel şi ridicând la rangul de absolut ceea ce este doar una din numeroasele facultăţi umane; pentru că în mod normal ne mişcăm într-o lume unde cea mai radicală experienţă a dispariţiei este moartea şi în care a renunţa la apariţie înseamnă a muri. Faptul însuşi că dintotdeauna – cel puţin începând de la Parmenide – au existat oeni care, fără a fi candidaţi la sinucidere, au ales în mod deliberat acest mod de viaţă arată că respectivul sentiment de afinitate cu moartea nu izvorăşte din activitatea de gândire şi din experienţele eului gânditor însuşi. Mai degrabă simţul comun al filosofului, faptul de a fi „un om ca tine şi ca mine”, îl face să conştientizeze că atâta timp cât e angajat în gândire se află „în afara ordinii”. El nu este imun la

opinia comună, fiindcă, până la urmă, se împărtăşeşte de „caracterul comun" tuturor oamenilor, iar propriu-i simţ al realităţii îl face să suspecteze activitatea de gândire. Şi cum gândirea însăşi e neputincioasă în faţa argumentelor simţului comun şi a insistenţei asupra „lipsei de sens" a preocupării sale pentru aflarea sensului, filosoful înclină să răspundă în termeni de bun-simţ, pe care pur şi simplu îi răstoarnă cu susul în Jos în acest scop. Dacă simţul comun şi opinia comună spun că „moartea e cel mai mare dintre rele", filosoful (din vremea lui Platon, când moartea era înţeleasă ca despărţire a sufletului de trup) e tentat să spună: dimpotrivă, „moartea e o divinitate, o binefacere pentru filosof, tocmai pentru că desface unirea dintre suflet şi trup" 24 şi astfel pare să elibereze spiritul de durerile şi plăcerile trupeşti, care stânjenesc activitatea organelor noastre mentale, aşa cum conştienţa stânjeneşte buna funcţionare a organelor noastre trupeşti.**25** Toată istoria filosofiei, care ne spune atât de multe despre obiectele gândirii şi atât de puţin despre procesul gândirii şi experienţele eului gânditor, este străbătută de un *război intestin* între simţul comun al omului – acest al şaselea simţ, care îmbină cele cinci simţuri ale noastre într-o lume comună – şi facultatea de gândire şi nevoia de raţiune ale omului, care-l determină să se îndepărteze de el lungi perioade de timp.

Filosofii au interpretat acest război intestin drept ostilitatea firească a celor mulţi şi a opiniilor lor faţă de cei puţini şi de adevărul lor; există însă destul de puţine fapte istorice care să vină în sprijinul acestei interpretări. S-ar putea invoca, ce-i drept, procesul intentat lui Socrate, care probabil l-a inspirat pe Platon să declare, în finalul Parabolei peşterii (când filosoful se întoarce din zborul său solitar prin cerul ideilor în întunericul peşterii şi în compania semenilor săi), că cei mulţi, dacă ar putea, i-ar înşfaca pe cei puţini şi i-arucide. Această interpretare a procesului lui Socrate a dăinuit în istoria filosofiei până la Hegel inclusiv. Totuşi, lăsând deoparte anumite îndoieli îndreptăţite în privinţa versiunii oferite de Platon despre

respectivul eveniment26, nu pare să existe consemnată nicio împrejurare în care cei mulţi să fi declarat din proprie iniţiativă război filosofilor. Între cei puţini şi cei mulţi, lucrurile s-au petrecut mai degrabă invers. Filosoful e cel care părăsea de bunăvoie Cetatea oamenilor, spunându-le apoi celor lăsaţi în urmă că, în cel mai bun caz, au fost amăgiţi de încrederea pe care şi-au pus-o în simţuri, de disponibilitatea de a-i crede pe poeţi şi de a se lăsa povăţuiţi de gloată, când de fapt ar fi trebuit să-şi folosească propria minte, şi că, în cel mai rău caz, s-au complăcut să trăiască doar cu plăceri senzuale şi să se ghiftuiască întocmai ca vitele.27 Pare destul de evident că mufeimea nu-i poate semăna niciodată filosofului, ceea ce nu înseamnă însă că e necesar, cum spunea Platon, ca cei ce se îndeletnicesc cu filosofia „să fie ocărâţi de mulţime” şi persecutaţi „ca un om căzut printre fiare”.2 e

Modul de viaţă al filosofului este solitar, dar această solitudine e liber aleasă, iar Platon însuşi, când enumeră condiţiile naturale prielnice dezvoltării aptitudinilor filosofice la „firile cele mai nobile”, nu pomeneşte ostilitatea celor mulţi. Ci vorbeşte despre exilaţi, despre vreun spirit mare „născut într-o cetate mică, ale cărei treburi le dispreţuieşte şi nu le ia în seamă”, şi despre alte circumstanţe, precum sănătatea şubredă care îndepărtează asemenea firi de la treburile obşteşti.**29** Dar această inversare de roluri, spre a prezenta războiul dintre gândire şi simţul comun drept rezultatul pornirii celor puţini împotriva celor mulţi, deşi poate un pic mai plauzibilă şi mai bine documentată – cazul pretenţiei filosofului de a guverna – decât tradiţionala manie a persecuţiei proprie filosofului, probabil că nu e cu nimic mai aproape de adevăr. Cea mai plauzibilă explicaţie a vrajbei dintre simţul comun şi gândirea „profesionistă” rămâne cea ţintită deja (faptul că în acest caz e vorba de un război intestin), fiindcă în mod sigur filosofii înşişi au conştientizat cei dintâi toate obiecţiile pe care simţul comun le poate ridica împotriva filosofiei. Iar Platon – într-un context diferit, unde nu-l preocupă tema statului „demn

de o fire filosofică” – ia în derâdere întrebarea dacă cineva preocupat de cele divine este sau nu priceput şi la cele omeneşti.30

Râsul, şi nu ostilitatea este reacţia firească a celor mulţi la preocupările filosofului şi la aparenta lipsă de folos a îndeletnicirilor sale. Acest râs e nevinovat şi complet diferit de ridiculizarea îndreptată frecvent împotriva adversarului în disputele grave, unde poate deveni chiar o armă redutabilă. Platon însă, care în *Legile* pledează în favoarea interzicerii oricărei scrieri care ar ridiculiza vreun cetăţea-l, se temea de ridicol în orice fel de râs. Nu pasajele din dialogurile politice, *Legile* şi *Republica*, împotriva poeziei şi în special împotriva comediografilor sunt esenţiale aici, ci tonul întru totul serios cu care relatează povestea tinerei ţărănci trace care izbucneşte în râs când îl vede pe Thales căzând într-un puţ în timp ce cerceta mişcările corpurilor cereşti de deasupra sa, „cum că se străduieşte să cunoască lucrurile din cer, dar îi scapă cele de dinainte şi din dreptul picioarelor”. Şi Platon adaugă: „Aceeaşi vorbă de duh e valabilă pentru toţi cei care îşi trec viaţa cu preocupări filosofice… Un astfel de om… dă ocazie de râs nu numai femeilor trace, ci şi oricărei mulţimi… [căci] stângăcia sa îngrozitoare îl face să pară nătâng12. E ciudat că, în lunga istorie a filosofiei, numai lui Kant – la care nu întâlneai niciunul dintre viciile specific filosofice – i-a venit ideea că înzestrarea pentru gândirea speculativă ar putea fi aidoma darului „cu care Iunona l-a onorat pe Tiresias, pe care l-a orbit spre a-i putea hărăzi darul profeţiei”. El bănuia că familiarizarea cu o altă lume putea fi „dobândită doar prin pierderea vreunuiadin simţurile de care avem nevoie în lumea de aici”. În orice caz, Kant pare a fi fost, dintre filosofi, singurul care s-a simţit îndeajuns de suveran pentru a se alătura râsului omului obişnuit. Neamintindu-şi, probabil, de povestea lui Platon despre fata din Tracia, el relatează cu mult umor o poveste aproape identică despre Tycho Brahe şi vizitiul său: astronomul îi propusese acestuia din urmă, în timpul unei călătorii nocturne, să se orienteze

după stele pentru a găsi drumul cel mai scurt, iar vizitiul i-a răspuns: „Dragul meu stăpân, domnia ta, de bună seamă, ştii o mulţime de lucruri despre corpurile cereşti; dar aici pe pământ eşti un ageamiu”.33

Admiţând că filosoful nu are nevoie ca „gloata” să-l încunoştinţeze despre „sminteala” lui – căci simţul comun pe care-l împărtăşeşte cu toţi oamenii e cu siguranţă îndeajuns de vigilent încât să-l ajute să le anticipeze râsul –, pe scurt, admiţând că avem de-a face cu un război intestin între modul de a raţiona potrivit simţului comun şi gândirea speculativă, să examinăm mai îndeaproape afinitatea dintre moarte şi filosofie. Dacă adoptăm perspectiva pe care ne-o sugerează lumea fenomenală, lumea comună în care am apărut prin naştere şi din care vom dispărea prin moarte, atunci dorinţa de a cunoaşte habitatul nostru comun şi de a acumula tot felul de cunoştinţe despre el este firească. Nevoia gândirii de a transcende această perspectivă ne-a făcut să ne îndreptăm în altă direcţie; în sens metaforic, am dispărut din această lume, ceea ce, din perspectiva naturalului şi a raţionamentului nostru de simţ comun, poate fi înţeles ca o anticipare a plecării noastre finale, adică a morţii noastre.

Aşa descria Platon, în *Phaidon,* această schimbare: văzuţi din perspectiva mulţimii, filosofii nu sunt preocupaţi de nimic altceva decât să cerceteze moartea, de unde cei mulţi, dacă în genere le-ar păsa de astfel de lucruri, ar putea trage concluzia că filosofii „sunt numai buni pentru a muri şi, lucru evident, tocmai asta li se şi cuvine” 3 l iar Platon nu e chiar sigur că cei mulţi nu au dreptate, atâta doar că nu-şi dau seama cum trebuie tâlcuite aceste cuvinte. „Adevăratul filozof1, cel ce-şi petrece întreaga viaţă gândind, are două dorinţe: întâi, să se poată elibera de orice fel de îndeletniciri practice şi în special de propriul trup, care întruna se cere slujit şi care „ne stinghereşte în fel şi chip... tulburându-ne şi năucindu-ne” 35, iar în al doilea rând, să ajungă să trăiască într-o altă lume, unde acele lucruri de care se preocupă gândirea, precum adevărul, dreptatea şi frumosul, să nu fie mai

puţin accesibile şi reale decât ceea ce acum poate fi perceput cu simţurile trupeştii6 Chiar şi Aristotel, într-una din scrierile sale exoterice, le reaminteşte cititorilor de acele „Insule ale Fericiţilor”, unde „oamenii nu ar avea nevoie de nimic şi nici vreun folos nu s-ar putea obţine din ceva. Acolo n-ar mai rămâne decât gândirea şi contemplarea (*theorein*) – lucruri pe care şi acum noi le socotim a ţine de o viaţă liberă” 37. Pe scurt, schimbarea de perspectivă inerentă gândirii nu este nicidecum un demers inofensiv. În *Phaidon* ea inversează toate relaţiile: oamenii, care în chip natural se feresc de moarte ca de cel mai mare rău, ajung să o privească drept cel mai mare bine.

Toate acestea, firește, sunt spuse în doi peri – sau, în limbaj mai academic, sunt exprimate metaforic; filosofii nu prea sunt înclinaţi spre suicid, nici măcar atunci când consideră, împreună cu Aristotel (într-o remarcă surprinzător de personală din Protrepă e) 38, că cei ce vor să aibă parte de bucurie trebuie ori să filosofeze, ori să spună adio vieţii şi să plece din ea, restul fiind vorbărie prostească şi fără noimă. Dar metafora morţii sau mai degrabă inversarea metaforică a vieţii şi morţii – ceea ce de obicei numim viaţă este moarte, iar ceea ce de obicei numim moarte este viaţă – nu e arbitrară, deşi o putem privi şi un pic mai puţin dramatic: Dacă gândirea îşi impune propriile condiţii, închizând ochii în faţa datului senzorial prin îndepărtarea a tot ce este la îndemână, o face spre a înlesni ca departele să devină manifest. Simplu spus, în proverbiala detaşare de lume a filosofului orice lucru prezent este absent pentru că ceva ce e de fapt absent este prezent minţii sale, iar printre lucrurile absente se află şi propriul lui corp. Atât ostilitatea filosofului faţă de politică, faţă de „măruntele preocupări omeneşti” 39, cât şi ostilitatea sa faţă de corp nu prea au legătură cu convingerile şi credinţele individuale; ele sunt inerente experienţei înseşi. În timp ce gândeşti nu eşti conştient de propria corporalitate – şi tocmai această experienţă îl făcea pe Platon să atribuie sufletului

nemurirea odată ce părăseşte corpul, iar pe Descartes, să conchidă că „sufletul poate gândi fără corp, însă cât timp este ataşat de corp operaţiile sale pot fi stânjenite de proasta dispoziţie a organelor trupeşti” 40.

Mnemosyne, Memoria, este mama Muzelor, iar amintirea, cea mai frecventă şi cea mai elementară experienţă de gândire, are de-a face cu lucruri care sunt absente, care au dispărut din simţurile mele. Totuşi, absentul care este rechemat şi făcut prezent minţii mele – o persoană, o întâmplare, un monument – nu poate să apară în felul în care le apărea simţurilor mele, ca şi cum reamintirea ar fi un fel de vrăjitorie. Pentru a-i apărea doar minţii mele, el trebuie mai întâi desenzorializat, iar capacitatea de a transforma obiecte sensibile în imagini se cheamă „imaginaţie”. Fără această facultate, cu ajutorul căreiaceea ce este absent devine prezent în formă desenwrializată, nu ar fi cu putinţă niciun fel de procese de gândire ori şiruri de gânduri. Prin urmare, gândirea este „în afara ordinii” nu doar pentru că opreşte toate celelalte activităţi atât de necesare vieţuirii şi rămânerii în viaţă, ci şi pentru că inversează toate relaţiile obişnuite: ceea ce e aproape şi le apare nemijlocit simţurilor noastre este acum departe, iar ceea ce e depărtat devine acum prezent. În timp ce gândesc, nu sunt acolo unde de fapt sunt; sunt înconjurat nu de obiecte sensibile, ci de imagini care pentru toţi ceilalţi sunt invizibile. E ca şi cum m-aş fi retras într-un tărâm de basm, tărâmul invizibilelor, despre care n-aş şti nimic dacă n-aş avea această facultate de a-mi aminti şi a-mi imagina. Gândirea desfiinţează distanţele temporale şi spaţiale. Pot anticipa viitorul, îl pot gândi ca şi cum ar fi deja prezent, şi-mi pot aminti trecutul ca şi cum nu ar fi dispărut.

Dat fiind că în experienţa curentă spaţiul şi timpul nu pot fi nici măcar gândite fără un continuum ce se întinde din imediata apropiere până departe, din *acum* până în trecut şi viitor, din *aici* până în orice punct din jur, la stânga şi la dreapta, înainte şi înapoi, în sus şi în jos, aş putea spune cu oarecare îndreptăţire că în procesul de

gândire sunt abolite nu doar distanţele, ci şi timpul şi spaţiul înseşi. Cât priveşte spaţiul, nu cunosc niciun concept filosofic sau metafizic care să poată fi legat în mod plauzibil de această experienţă; în schimb, sunt sigură că *nune stans,* „acum-ul neclintit”, a devenit pentru filosofia medievală simbolul eternităţii – „nune *aeternitatis”* (Duns Scotus) – fiindcă era o descriere plauzibilă a experienţelor trăite în meditaţie, precum şi în contemplaţie, cele două moduri de gândire cunoscute creştinismului.

În cele ce urmează, am decis să vorbesc mai întâi despre obiectele sensibile desenzorializate, adică despre invizibile aparţinând lumii apariţiilor care au dispărut temporar din câmpul percepţiei noastre sau nu au ajuns încă în el şi sunt aduse în prezenţa noastră prin reamintire sau anticipare. Ceea ce se petrece de fapt în aceste situaţii este spus pentru totdeauna în povestea lui Orfeu şi a Euridicei. Orfeu a coborât în Hades să-şi recupereze soţia moartă şi i s-a spus că o putea aduce înapoi cu condiţia să nu-şi întoarcă privirea spre ea în timp ce-l urma. Dar când cei doi se apropie de lumea celor vii Orfeu se uită-n urmă, iar Euridice dispare imediat. Acest vechi mit ne spune, mai precis decât ar putea s-o facă vreun limbaj tehnic, ce se întâmplă în momentul când în lumea vieţii obişnuite procesul de gândire se încheie: toate invizibilele dispar la loc. Adecvat e şi faptul că mitul se raportează la reamintire, şi nu la anticipare. Facultatea de anticipare a viitorului în gândire derivă din facultatea de reamintire a trecutului, care la rândul ei derivă din capacitatea şi mai elementară de a desenzorializa ceea ce fizic este absent şi de a-l avea prezent *în faţa* minţii noastre (şi nu doar *în* ea). Capacitatea de a crea *în* minte entităţi fictive, precum inorogii şi centaurii sau personajele de ficţiune dintr-o poveste, capacitate numită de obicei imaginaţie *productivă,* e complet dependentă de aşa-numita imaginaţie reproductivă; în imaginaţia „productivă”, diverse elemente din lumea vizibilă sunt rearanjate, ceea ce este posibil pentru că ele, manevrate acum atât de liber, au trecut deja prin procesul de desenzorializare specific

gândirii.

Nu percepţia senzorială, în care trăim lucrurile în mod direct şi de aproape, ci imaginaţia, care vine după ea, pregăteşte obiectele gândirii noastre. Înainte de a pune întrebări precum „Ce este fericirea?”, „Ce este dreptatea?”, „Ce este cunoaşterea?” ş.a.m.d., trebuie ca noi să fi văzut oameni fericiţi şi nefericiţi, să fi fost martori la fapte drepte şi nedrepte, să fi experimentat dorinţa de a cunoaşte şi împlinirea ori eşecul ei. Mai mult, trebuie să repetăm în minte experienţa directă *după* ce am părăsit scena în care a avut loc. Repet: orice gând este un gând secund. Repetând în imaginaţie, *desenzorializăm* tot ce a fost dat simţurilor noastre. Şi numai în această formă imaterială facultatea noastră gânditoare poate începe de-acum să se ocupe de aceste date. Operaţia asta precedă toate procesele de gândire, gândire cognitivă şi deopotrivă gândire despre sens, şi doar simplul raţionament logic – unde mintea, conformându-se riguros propriilor legi, produce un lanţ deductiv dintr-o premisă dată – rupe toate firele de legătură cu experienţa vie; iar el poate face asta doar pentru că acea premisă, fie că e factuală sau ipotetică, e presupusă a fi de la sine evidentă şi deci nesupusă examinării de către gândire. Chiar şi simpla *povestire* a ceva ce s-a întâmplat, fie că este sau nu o relatare fidelă, e *precedată* de operaţia de desenzorializare. Limba greacă are acest element temporal în chiar vocabularul său: cuvântul „a şti”, după cum arătat mai înainte, este un derivat al cuvântului „a vedea”. A vedea se spune *idein,* iar a şti, *ei denai,* adică a fi văzut. Întâi vezi, apoi ştii.

Adaptând această remarcă la ceea ce discutăm: Orice gând se naşte din experienţă, dar nicio experienţă nu conferă vreun sens sau măcar vreo coerenţă fără să fi fost trecută prin operaţiile de imaginare şi gândire. Văzută din perspectiva gândirii, viaţa în simpla ei prezenţă e lipsită de sens; văzută din perspectiva imediatului trăit şi a lumii aşa cum se oferă ea simţurilor, gândirea este, cum spunea Platon, o moarte vie. Filosoful care trăieşte pe „tărâmul

gândirii” (Kant) 41 va fi în chip firesc înclinat să privească aceste lucruri din punctul de vedere al eului gânditor, pentru care o viaţă fără sens *este* un soi de moarte vie. Eul gânditor, nefiind identic cu sinele real, nu e conştient de retragerea sa din lumea comună a apariţiilor; din perspectiva sa, e mai degrabă ca şi cum invizibilul ar fi ieşit în faţă, ca şi cum nenumăratele entităţi ce alcătuiesc lumea apariţiilor, care prin simpla lor prezenţă distrag mintea şi-i stânjenesc activitatea, ar fi ascuns efectiv o Fiinţă mereu invizibilă care nu se revelează decât spiritului. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru simţul comun este o evidentă retragere a spiritului din lume se prezintă din perspectiva spiritului însuşi ca o „retragere a Fiinţei” sau ca o „uitare a Fiinţei” – *Seinsentzug* şi *Seinsvergessenheit* (Heidegger). Şi e adevărat că viaţa cotidiană, viaţa impersonalului „se”, se desfăşoară într-o lume din care tot ce e „vizibil” spiritului este complet absent.

Şi nu doar că această căutare a sensului este absentă din cursul obişnuit al treburilor omeneşti şi lipsită de folos pentru ele, în timp ce, pe de altă parte, rezultatele ei rămân incerte şi neverificabile; gândirea mai e, într-un fel, şi autodistructivă. În intimitatea însemnărilor sale publicate postum, Kant scria: „Nu sunt de acord cu regula că, dacă folosirea raţiunii pure a dovedit ceva, rezultatul n-ar mai fi supus îndoielii, ca şi cum ar avea soliditatea unei axiome”; şi „Nu împărtăşesc părerea… că, odată ce te-ai convins de ceva, nu trebuie să te mai îndoieşti. În filosofia pură lucrul acesta e imposibil. *Mintea noastră are o aversiune firească faţă de el”* (subl. mea).42 De unde urmează că activitatea gândirii este precum pânza Penelopei, care în fiecare dimineaţă destramă ce a ţesut peste noapte.43 Căci nevoia de a gândi nu poate fi niciodată satisfăcută prin revelaţiile pretins definitive ale „oamenilor înţelepţi”; ea poate fi satisfăcută numai prin gândire, iar gândurile pe care le-am avut ieri vor satisface această nevoie astăzi doar în măsura în care vreau şi sunt capabil să le gândesc din nou.

trecut în revistă trăsăturile caracteristice ale activităţii de gândire: retragerea ei din lumea fenomenală a simţului comun, tendinţa ei distructivă faţă de propriile rezultate, reflexivitatea şi conştiinţa de pură activitate care o însoţeşte, în fine faptul bizar că iau act de facultăţile minţii mele doar atâta timp cât durează această activitate, ceea ce înseamnă că gândirea însăşi nu poate fi niciodată solid statornicită drept una din proprietăţile, ba chiar cea supremă, ale speciei umane – omul poate fi definit ca „animal vorbitor" în sensul aristotelic de *logon echon,* posesor al vorbirii, nu însă şi ca animal gânditor, ca *animal raţionale.* Niciuna din aceste trăsături n-a scăpat atenţiei filosofilor. Curios e totuşi că, cu cât erau gânditorii mai „profesionişti" şi cu cât ocupă ei un loc mai proeminent în tradiţia filosofiei, cu atât erau mai înclinaţi să descopere căi şi mijloace de a reinterpreta aceste trăsături inerente în aşa fel încât să poată respinge obiecţiile simţului comun privind inutilitatea şi irealitatea acestei activită-l. Profunzimea reinterpretărilor reuşite de filosofi şi calitatea argumentelor de care se foloseau ei nu s-ar explica dacă acestea s-ar fi adresat faimoasei „mulţimi" – care, oricum, nu s-a sinchisit niciodată de argumentarea filosofică, preferând s-o ignore –, şi n-ar fi fost stimulate în primul rând de propriul simţ comun şi de îndoiala de sine care însoţeşte automat suspendarea acestuia. Acelaşi Kant care încredinţa adevăratele lui experienţe de gândire însemnărilor sale private declara public că a pus temelia tuturor sistemelor metafizice viitoare, iar Hegel, ultimul şi cel mai ingenios dintre creatorii de sisteme, a transformat demolarea de către gândire a propriilor rezultate în puterea de nestăvilit a negativului, fără de care n-ar avea niciodată loc vreo mişcare şi vreo dezvoltare. Pentru el, acelaşi lanţ inexorabil de consecinţe ce guvernează dezvoltarea naturii organice de la sământă la fruct, unde fiecare etapă o „neagă" şi o anulează pe cea anterioară ei, guvernează şi procesul de gândire al spiritului, cu singura deosebire că acesta din urmă, fiind „mijlocit de conştiinţă şi voinţă", adică de activităţi mentale, poate fi privit ca

„facere de sine”: „Spiritul este doar ceea ce se face pe sine, şi el se face de fapt ceea ce deja este (în chip potenţial)”. Această teză, în treacăt fie spus, nu lămureşte răspunsul la întrebarea cine a făcut la început potenţialitatea spiritului.

L-am pomenit pe Hegel fiindcă mari porţiuni din opera sa, îndeosebi Prefaţa la *Fenomenologia spiritului,* pot fi citite ca o continuă polemică împotriva simţului comun. Foarte de timpuriu (**1801**), el afirmase într-o manieră brutală, încă vădit supărat pe tânăra tracă a lui Platon şi pe râsul ei inocent, că într-adevăr „lumea filosofiei este [pentru simţul comun] o lume întoarsă pe dos” 44. Întocmai cum Kant se apucase să remedieze „scandalul Raţiunii”, anume acela că raţiunea, când voia să cunoască, se trezea prinsă în capcana propriilor antinomii, Hegel s-a apucat să remedieze neputinţa raţiunii kantiene, care „nu putea ajunge la mai mult decât un Ideal şi nu Trebuie”, el declarând că, dimpotrivă, în virtutea Ideii raţiunea este *das schlechthin Machtige,* „puterea prin excelenţă”.45

Importanţa lui Hegel în contextul de faţă rezidă în faptul că el, mai mult poate decât oricare alt filosof, ilustrează războiul intestin dintre filosofie şi simţul comun, şi asta pentru că a fost înzestrat în mod egal de la natură ca istoric şi ca gânditor. Et ştia că intensitatea experienţelor eului gânditor se datorează faptului că sunt pură activitate: „Esenţa însăşi [a spiritului]... este *acţiunea.* El se face pe sine ceea ce în chip esenţial este; el este propriul său produs, propria sa operă”. Şi îi cunoştea şi reflexivitatea: „În această aprigă dorinţă de activitate el are de-a face doar cu sine însuşi**”. 46**

Admitea în felul său chiar şi tendinţa spiritului de a-şi distruge propriile rezultate: „Astfel, spiritul se află în război cu sine. El trebuie să se autodepăşească, fiindu-şi propriul inamic şi obstacol formidabil” 47 Dar aceste revelaţii ale raţiunii speculative cu privire la ce face spiritul atunci când, după toate, aparenţele, nu face nimic Hegel le-a transformat în cunoştinţe dogmatice, tratându-

le drept rezultate ale cogniţiei, astfel încât să le poată integra într-un sistem atotcuprinzător unde ele ar dobândi astfel aceeaşi realitate ca rezultatele altor ştiinţe, rezultate pe care, pe de altă parte, el le denunţa drept produse esenţialmente lipsite de sens ale raţionamentelor de simţ comun, sau drept o „cunoaştere şchioapă". Şi într-adevăr, *sistemul,* cu organizarea sa arhitectonică strictă, poate conferi intuiţiilor fugitive ale raţiunii speculative cel puţin o aparenţă de realitate. Dacă adevărul e considerat obiectul suprem al gândirii, urmează că „adevărul e real doar ca sistem"; numai ca un astfel de artefact mental are el cât de cât şansa să apară şi să dobândească acel minimum de durabilitate pe care-l pretindem oricărui lucru real; pe când ca simplă propoziţie cu greu ar supravieţui bătăliei dintre opinii. Pentru a fi sigur că a eliminat ideea simţului comun potrivit căreia gândirea se ocupă de abstracţii şi de lucruri irelevante, ceea ce într-adevăr aceasta nu face, el afirma, în acelaşi spirit polemic, că „Fiinţa este Gândire" *(dass das Sein Denken ist),* că „doar spiritualul este real" şi că numai acele generalităţi cu care avem de-a face în gândire *sunt* cu adevărat.48

Nimeni n-a luptat cu mai multă hotărâre împotriva particularului, acest etern obstacol al gândirii, acest incontestabil fapt-de-a-fi-prezente al obiectelor, la care nicio gândire nu poate accede şi pe care nici nu-l poate explica. Funcţiasupremă a filosofiei constă, după Hegel, în eliminarea contingentului, iartoate particularele, tot ce există, sunt prin definiţie contingente. Filosofia se ocupă de particulare ca părţi ale unui întreg, iar întregul este sistemul, un produs al gândirii speculative. Ştiinţific vorbind, acest întreg nu poate fi. niciodată mai mult decât o ipoteză plauzibilă, care prin integrarea fiecărui particular într-un gând atotcuprinzător le transformă pe toate în produse ale gândirii şi astfel elimină cea mai scandaloasă proprietate a lor, anume realitatea lor, dimpreună cu contingenţa lor. Hegel e cel care a declarat că „a venit timpul de a ridica filosofia la rangul de ştiinţă" şi a dorit să transforme filosofia, simpla iubire de

înţelepciune, în *Sofia,* înţelepciune. Astfel a reuşit să se convingă că „a gândi înseamnă a acţiona” – ceea ce ocupaţia aceasta solitară nu poate face niciodată, pentru că putem acţiona numai

„La unison”, în compania şi cu acordul semenilor noştri, aşadar într-o situaţie existenţială care efectiv împiedică gândirea.

În puternic contrast cu toate aceste teorii, formulate ca un fel de apologie a gândirii speculative, stă faimoasa remarcă, în mod straniu scoasă din context şi mereu prost tradusă, care apare în aceeaşi Prefaţă la *Fenomenologie* şi care exprimă în mod direct, nesistematic experienţele iniţiale ale lui Hegel în perimetrul gândirii speculative: „Adevărul este, astfel, banchetul bahic, unde niciun membru [adică niciun gând particular] nu e treaz, şi întrucât fiecare [gând], atunci când se desparte [de şirul de gânduri din care face parte], se şi dizolvă pe loc, banchetul este deopotrivă o stare de linişte transparentă şi netulburată”. Pentru Hegel, în felul acesta se înfăţişează eului gânditor „viaţa adevărului” – adevăr care a prins viaţă în procesul gândirii. E posibil ca acest eu să nu ştie dacă omul şi lumea sunt reale – vezi îndeosebi filosofia indiană – ori sunt un simplu miraj; el ştie numai că este „viu”, într-o exaltare întotdeauna vecină cu „beţia” – cum a spus odată Nietzsche. Cât de adânc impregnează acest sentiment întregul „sistem”, ne putem da seama atunci când îl întâlnim din nou la sfârşitul *Fenomenologiei,* unde e pus în contrast cu „ceea ce e lipsit de viaţă” – accentul e mereu pe *viaţă* – şi exprimat prin versurile lui Schiller, reproduse complet anapoda: „Din caliciul acestui imperiu spiritual I spumegă infinitatea spiritului” *(„Aus dem Kelche dieses Geisterreiches* I *schäumt ihm seine Unendlichkeit”).*

A gândi şi a face: spectatorul vorbit despre dificultăţile speciale ale gândirii care pot fi puse pe seama radicalităţii retragerii sale din lume. Prin contrast, nici voinţa, nici judecata, deşi dependente de reflecţia preliminară a gândirii asupra obiectelor lor, nu sunt implicate vreodată în aceste reflecţii; obiectele lor sunt nişte particulare ce-şi au lăcaşul în lumea fenomenală, de care spiritul volitiv sau judecător se îndepărtează doar vremelnic şi cu intenţia ca ulterior să se întoarcă. Această constatare e valabilă îndeosebi pentru voinţă, a cărei fază de retragere se caracterizează prin cea mai puternică formă de reflexivitate, de retroacţiune asupra sa: *volo me velle* este mult mai caracteristic pentru voinţă decât este *cogito me cogitare* pentru gândire. Toate aceste activităţi au însă în comun *liniştea* specifică, absenţa oricărei acţiuni şi a oricăror perturbări, detaşarea de implicare şi de părtinirea intereselor imediate care, într-un fel sau altul, mă fac parte a lumii reale, detaşare la care m-am referit mai înainte (p. 74) ca la o precondiţie a oricărei judecăţi.

Din punct de vedere istoric, această retragere din făptuire e cea mai veche condiţie postulată pentru viaţa spiritului. În forma sa timpurie, originară, ea se sprijină pe descoperirea că numai *spectatorul,* şi niciodată actorul, poate cunoaşte şi înţelege ceea ce i se oferă ca spectacol. Această descoperire a contribuit în mare măsură la convingerea filosofilor greci privind superioritatea modului de viaţă contemplativ, de simplu privitor, având drept cea mai elementară condiţie – conform lui Aristotel, primul care a discutat pe larg despre ea49 – *schole.* Această *schole* nu înseamnă timpul liber aşa cum îl înţelegem noi, ca răgazul de inactivitate după truda zilnică „destinată satisfacerii. cerinţelor existenţei” 50, ci actul deliberat de

a ne abţine, de a ne reţine *(schein)* de la activităţile curente determinate de trebuinţele noastre zilnice *(he to n anankaion schole*), spre a ne folosi în mod activ răgazul *(scholen dgein),* ceea ce, la rându-i, constituia adevăratul scop al tuturor celorlalte activităţi, aşa cum pacea era, pentru Aristotel, adevăratul scop al războiului. Recreerea şi jocul, care potrivit înţelegerii noastre sunt activităţile fireşti din ceasurile de răgaz, încă aparţineau, dimpotrivă, stării de *a-scholia,* de lipsă de răgaz, dat fiind că jocul şi recreerea îi sunt necesare omului pentru a-şi recăpăta puterea de muncă, aflată în slujba satisfacerii nevoilor vieţii.

Acest act de neparticipare deliberată, activă la îndeletnicirile vieţii cotidiene se întâlneşte în forma lui probabil cea mai timpurie, în orice caz cea mai simplă, într-o parabolă atribuită lui Pitagora şi relatată de Diogenes Laertios:

[...] asemuia viaţa cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alţii să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbaţi sunt spectatori [*theatdi*|| tot aşa, şi-n viaţă, unii apar cu o natură slugarnică, vânători de glorie şi câştig, pe când filosofii caută numai adevărul. 51

Ceea ce se spune aici că ar fi mai nobil decât lupta pentru glorie şi câştig nu e nicidecum un adevăr invizibil şi inaccesibil oamenilor de rând; nici locul în care se retrag spectatorii nu aparţine unei regiuni „mai înalte", precum cea descrisă mai târziu de Parmenide sau Platon; locul lor este în lume, iar „nobleţea" lor constă numai în faptul că nu participă la ceea ce se petrece, ci doar se uită la aceasta ca la un simplu spectacol. Din cuvântul grecesc pentru spectatori, *theatdi,* a fost derivat mai târziu termenul filosofic „teorie", iar cuvântul „teoretic" însemna până acum câteva secole „contemplativ", privitor (la ceva) din afară, dintr-o poziţie din care ţi se oferă o privelişte ascunsă celor ce iau parte la spectacol şi îl materializează. Concluzia pe care o putem trage din această veche distincţie dintre a face şi a înţelege e evidentă: ca spectator poţi înţelege „adevărul" a ceea ce se petrece în

spectacol; dar preţul pe care trebuie să-l plăteşti pentru asta este renunţarea la rolul de actor în spectacol.

Primul considerent pe care se sprijină această apreciere e că numai spectatorul ocupă o poziţie care-i dă posibilitatea să vadă întreaga piesă – întocmai cum filosoful poate să vadă *kosmos*-ul ca pe un tot armonios orânduit. Actorul, fiind parte a întregului, e nevoit să-şi *joace* rolul; nu doar că el, prin definiţie, este o „parte", ci este legat de particularul ce-şi află sensul ultim şi rostul de a exista doar ca o componentă a unui întreg. Aşadar, retragerea din implicarea directă şi ocuparea unei poziţii în afara jocului (festivalul vieţii) este nu doar o condiţie pentru a putea judeca, pentru a fi arbitrul ultim al competiţiei în derulare, ci şi condiţia pentru a înţelege sensul jocului. În al doilea rând: ceea ce-l preocupă pe actor este *doxa,* cuvânt care înseamnă deopotrivă faimă şi opinie, fiindcă faima se dobândeşte prin opinia şi judecata spectatorilor. Decisiv pentru actor, dar nu şi pentru spectator este felul în care le apare altora; el depinde de acel mi-separe al spectatorului (al său *dokei moi,* care-i dă actorului *doxa* lui); el nu-şi este propriul stăpân, nu este, cum avea să spună mai târziu Kant, autonom; e nevoit să se comporte în conformitate cu ceea ce spectatorii aşteaptă de la el, verdictul final de succes ori de eşec fiind în mâinile lor.

Retragerea proprie judecăţii este, evident, foarte diferită de retragerea filosofului. Ea nu părăseşte lumea aparţiilor, ci, refuzând implicarea activă în aceasta, conferă o poziţie privilegiată, spre a contempla întregul. Mai mult, şi probabil mai semnificativ, spectatorii lui Pitagora sunt membri ai unui auditoriu şi prin asta se diferenţiază de filosoful care-şi începe *bios theoretikos* plecând din compania semenilor şi a opiniilor lor incerte, *doxai* care nu pot exprima decât un mi-separe. Ceea ce înseamnă că verdictul spectatorului, deşi nepărtinitor şi eliberat de interesele câştigului şi faimei, nu este independent de vederile altora – dimpotrivă, cum spune Kant, o „mentalitate lărgită" trebuie să le ia pe acestea în

considerare. Spectatorii, deşi eliberaţi de trăsătura specifică actorului, nu sunt solitari. Nu sunt nici autarhici, precum „zeul suprem” pe care filosoful încearcă să-l emuleze în gândire şi care, potrivit lui Platon, este „unic, fa. ră pereche, singuratic şi având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavând nevoie de nici un altul, fie cunoştinţă sau prieten” 52.

Această distincţie dintre gândire şi judecare a căpătat proeminenţă abia în filosofia politică a lui Kant – nimic surprinzător, de vreme ce Kant a fost primul şi a rămas ultimul dintre marii filosofi care a tratat despre judecare ca despre una din activităţile mentale de bază. Pentru că e esenţial faptul că în diversele tratate şi eseuri kantiene, toate scrise la o vârstă înaintată, punctul de vedere al spectatorului nu e determinat de imperativele categorice ale raţiunii practice, adică de răspunsul raţiunii la întrebarea „Ce trebuie să fac?”. Acel răspuns este moral şi priveşte individul ca individ, în deplina autonomie şi independenţă a raţiunii. Din acest punct de vedere, moral-practic, el nu-şi poate niciodată revendica dreptul de a se răzvrăti. Şi totuşi, acelaşi individ, când se întâmplă nu să acţioneze, ci să fie simplu spectator, va avea dreptul să-judece şi să dea verdictul final despre Revoluţia Franceză pe niciun alt temei decât „participarea sa deziderativă vecină cu entuziasmul”, împărtăşirea „exaltării publicului neimplicat” şi faptul că se bazează, cu alte cuvinte, pe judecata co-spectatorilor săi, care nici ei nu aveau „nici cea mai mică intenţie să ia parte” la respectivele evenimente. Iar în ultimă instanţă verdictul lor, şi nu faptele actorilor l-au convins pe Kant să numească Revoluţia Franceză „un fenomen în istoria umană care nu trebuie uitat” 53. În această coliziune dintre acţiunea solidară, participativă, fa. ră de care, în fond, evenimentele de judecat nici nu s-ar fi produs vreodată, şi judecata observatoare reflexivă, Kant nu ezită să se pronunţe care din ele trebuie să aibă ultimul cuvânt. Admiţând că istoria nu e altceva decât cronica jalnică a nesfârşitelor suişuri şi coborâşuri ale omenirii, spectacolul de zgomot şi furie care

„poate, eventual, să mai continue o vreme, dar în cele din urmă cortina va coborî negreşit. Căci pe termen lung el devine o farsă. Şi chiar dacă pe actori nu-i oboseşte – *căci ei sunt nebuni* –, pe spectator îl va obosi, de vreme ce acestuia îi ajunge şi un singur act, dacă din el poate conchide în mod rezonabil că piesa fără de sfârşit va fi o veşnică repetare" (subl. mea).54

Acesta e un pasaj cu adevărat edificator. Dacă-i adăugăm şi convingerea lui Kant că treburile omeneşti sunt călăuzite de „viclenia naturii", care, ascunsă în spatele indivizilor activi, antrenează specia umană într-un progres perpetuu, întocmai cum hegeliana „viclenie a raţiunii" o conduce la revelarea Spiritului Absolut, am fi îndreptăţiţi să întrebăm dacă nu cumva toţi actorii sunt nebuni, sau dacă nu cumva spectacolul, revelându-se doar spectatorului, n-ar putea fi servit la fel de bine prin faptele unor nebuni. Cu amendamente mai mult sau mai puţin sofisticate, aceasta a fost dintotdeauna asumpţia secretă a filosofilor istoriei, adică a acelor gânditori din epoca modernă care, pentru prima dată, au decis să ia îndeajuns de în serios sfera treburilor omeneşti – *ta ton anthroponpragmata* – încât să reflecteze asupra ei. Au ei dreptate? Nu este oare adevărat că „din acţiunile oamenilor rezultă şi altceva decât ceea ce ei urmăreau să obţină, altceva decât ei ştiu şi vor nemijlocit"? „Să luăm ca pildă asemănătoare pe un om care, din răzbunare… aprinde casa altui om. Fapta poate fi, de pildă, aşezarea unei mici flăcări lângă locul lipsit de importanţă al unei bârne… [Ceea ce urmează este] un pârjol întins… Aceste urmări nu se cuprindeau nicidecum în fapta iniţială, privită în general, şi nici în intenţia aceluiacare o săvârşise… Acest exemplu arată doar că în acţiunea imediată poate fi implicat şi altceva decât voia în mod conştient actorul". 55 (Aceste cuvinte sunt ale lui Hegel, dar ar fi putut fi scrise foarte bine şi de Kant.) În oricare din cazuri, nu prin acţiune, ci prin contemplare se revelează acel „altceva", anume semnificaţia întregului. Nu actorul, ci spectatorul deţine cheia semnificaţiei treburilor omeneşti, numai că –

şi asta e decisiv – spectatorii lui Kant există la plural, şi graţie acestui fapt el a putut ajunge la o filosofie politică. Spectatorul lui Hegel există strict la singular: filosoful devine organ al Spiritului Absolut, iar acest filosof este Hegel însuşi. Dar până şi Kant, mai conştient de pluralitatea umană decât oricare alt filosof, putea în mod convenabil să uite că, şi dacă spectacolul ar fi mereu acelaşi, auditoriul tot s-ar schimba de la o generaţie la alta; şi nu e deloc probabil ca un auditoriu proaspăt să ajungă la concluziile transmise de tradiţie despre tâlcul unui spectacol neschimbător.

Vorbind despre retragerea spiritului ca despre o condiţie necesară a tuturor activităţilor mentale, nu putem evita întrebarea privitoare la direcţia şi locul acestei retrageri. Despre retragerea judecăţii în punctul de vedere al spectatorului am vorbit înainte de vreme, deşi destul de pe larg, fiindcă am vrut să pun întrebarea mai întâi sub forma cea mai simplă şi mai evidentă, prezentând cazuri în care, în pofida reflexivităţii spiritului, retragerea este clar localizată înăuntrul lumii noastre obişnuite. La Olympia, spectatorii stau pe gradenele în pantă ale teatrului sau stadionului, separaţi cu grijă de locul în care se desfăşoară jocurile; iar „publicul neimplicat” al lui Kant, care urmărea evenimentele de la Paris cu „plăcere dezinteresată” şi cu o simpatie „vecină cu entuziasmul*, se găsea, în anii nouăzeci ai secolului al VIII-lea, în orice cerc intelectual din Europa – deşi Kant se gândea, probabil, la mulţimile de pe străzile Parisului.

Problemae că nu putem indica o asemenea localizare precisă dacă ne-ntrebăm unde ne aflăm când gândim sau voim, înconjuraţi, aşa-zicând, de lucruri ce nu mai sunt sau nu sunt încă ori de obişnuite produse ale gândirii precum dreptatea, egalitatea, curajul, care se află totuşi complet în afara experienţei senzoriale. Eul volitiv, ce-i drept, şi-a găsit de timpuriu un sălaş, o regiune proprie; de îndată ce această facultate a fost descoperită, în primele secole ale erei creştine, ea a fost localizată *înăuntrul* nostru, iar dacă cineva şi-ar propune să scrie o istorie a interiorităţii în

termeni de *viaţă* lăuntrică, şi-ar da curând seama că această istorie coincide cu cea a Voinţei. Interioritatea însă, după cum am arătat deja, are propriile ei probleme, chiar dacă căzut de acord că sufletul şi spiritul nu sunt totuna. În plus, natura reflexivă particulară a voinţei, identificată uneori cu inima şi privită aproape întotdeauna drept organul sinelui nostru celui mai lăuntric, a făcut şi mai anevoie de stabilit regiunea în care se află ea. Cât despre gândire, întrebarea „unde suntem când gândim?" pare a fi fost formulată abia de Platon, în *Sofistul*56, unde, după ce a determinat localizarea sofistului, a promis să determine şi localizarea specifică filosofului – acel *topos noetos* pe care-l pomenise în dialogurile mai timpurii57 –, dar nu şi-a ţinut niciodată promisiunea. Poate că pur şi simplu n-a apucat să încheie trilogia *Sofistul – omul politic-Filosoful,* ori poate că a ajuns să creadă că răspunsul îl dăduse în mod implicit în *Sofistul,* unde îl zugrăvise pe sofist ca „trăgându-se înspre întunecimea a ce nu este", care-l face „anevoie de prins cu mintea", pe când filosoful „nu este… uşor de surprins, datorită strălucirii zonei unde se aşază. Căci, la cei mai mulţi oameni, ochii sufletului nu pot îndura să contemple condiţia divină a lucrurilor.58 Într-adevăr, era de aşteptat un asemenea răspuns de la autorul *Republicii* şi al Parabolei peşterii.

Limbaj şi metaforă

Activităţile mentale, ele însele invizibile şi preocupate tot de invizibil, devin manifeste doar prin vorbire. Întocmai cum făpturilor care apar, trăitoare într-o lume de apariţii, le este inerent impulsul de a se arăta, tot aşa fiinţele gânditoare, care şi ele continuă să aparţină lumii apariţiilor chiar şi după ce s-au retras mental din ea, simt *un impuls de a vorbi* şi de a face astfel manifest ceea ce altminteri n-ar fi deloc parte a lumii apariţiilor. Dar, în timp ce faptul-de-a-apărea ca atare reclamă ori presupune cu necesitate prezenţa unor spectatori, gândirea, cu tot cu nevoia ei de vorbire, nu reclamă şi nu presupune neapărat existenţa unor auditori: simpla comunicare cu semenii noştri nu ar necesita limbajul uman, cu întreaga sa

complexitate gramaticală şi sintactică. Limbajul animalelor – sunete, semne, gesturi – ar fi pe deplin suficient pentru a satisface toate nevoile imediate, nu doar de conservare a individului şi a speciei, ci şi de exteriorizare a umorilor şi emoţiilor sufletului.

Nu sufletul, ci spiritul nostru are nevoie de limbaj. M-am referit la Aristotel atunci când am trasat distincţia dintre spirit şi suflet, dintre gândurile raţiunii noastre şi pasiunile aparatului nostru emoţional, şi am atras atenţia asupra faptului că distincţia-cheie din *De anima* este întărită de un pasaj din introducerea la scurtul său tratat despre limbaj, *De interpretatione* Voi face şi eu referire la acest tratat, pentru că lucrul cel mai interesant din el este că nu adevărul sau falsitatea, ci sensul este criteriul /ogos-ului, al vorbirii coerente. Cuvintele în sine nu sunt nici adevărate, nici false. Cuvântul „centaur”, de pildă (Aristotel ia ca exemplu „ţap-cerb”, un animal care e jumătate ţap şi jumătate cerb), „are un înţeles, dar înţelesul nu poate fi nici adevărat, nici fals, dacă nu s-a adăugat că el «este» ori «nu este»”. Logos-ul e o vorbire în care nişte cuvinte sunt alăturate astfel încât să formeze o propoziţie care are înţeles deplin în virtutea sintezei (*syntheke*). Cuvintele, prin ele însele purtătoare de sens, şi gândurile (*noemata)* se aseamănă *(coiken).* Vorbirea este întotdeauna un „sunet cu înţeles” *(phone semantike”),* dar nu e neapărat *apophantikos,* un enunţ sau o propoziţie în care avem de-a face cu *aletheuein* şi *pseudesthai,* cu adevărul şi falsitatea, cu fiinţa sau nefiinţa. Nu totdeauna se întâmplă aşa: bunăoară, o rugăciune este un *logos,* după cum am văzut, dar nu este nici adevărată, nici falsă.60 Impulsul de a vorbi implică, aşadar, căutarea sensului, dar nu neapărat şi a adevărului. Merită de asemenea observat că în această discuţie despre relaţia dintre limbaj şi gândire Aristotel nu ridică nicăieri problema priorităţilor; nu se pronunţă dacă gândirea stă la originea vorbirii, ca şi cum vorbirea n-ar fi decât un instrument prin care ne comunicăm gândurile, sau gândirea este consecinţa faptului că omul e un animal vorbitor. În orice caz, întrucât

cuvintele – purtătoare de sens – şi gândurile se aseamănă, *în fiinţele gânditoare este prezent impulsul de a vorbi, iar în fiinţele vorbitoare, impulsul de a gândi.*

Dintre toate nevoile omeneşti, doar „nevoia de raţiune" nu ar putea fi satisfăcută niciodată fără gândire discursivă, iar gândirea discursivă este de neconceput fără cuvinte deja purtătoare de sens, înainte ca mintea să călătorească, aşa-zicând, prin ele – *poreuesthai did ton! Ogon* (Platon). Desigur, limbajul serveşte şi comunicării dintre oameni, dar acolo el este necesar doar pentru că oamenii sunt fiinţe gânditoare şi, ca atare, simt nevoia să-şi comunice gândurile; gândurile, pentru a se produce, nu trebuie neapărat să fie comunicate în afară, dar nu se pot produce fără a fi rostite – pe tăcute sau cu voce tare într-un dialog, după caz. Tocmai pentru că gândirea, deşi totdeauna are loc prin cuvinte, nu are nevoie de auditoriu, Hegel a putut spune, în acord cu aproape toţi ceilalţi filosofi, că „filosofia este ceva solitar". Şi nu pentru că omul e o fiinţă gânditoare, ci pentru că există doar la plural, raţiunea are nevoie de comunicare, iar dacă e lipsită de ea, o s-o ia razna probabil; căci, după cum observa Kant, raţiunii „nu i se potriveşte să se izoleze, ci să comunice" 61. Funcţia acelei vorbiri silenţioase – *tacite secum raţionare,* „a raţiona pe tăcute cu sine însuşi", în cuvintele lui Anselm de Canterbury62 – este să se împace cu orice le-ar putea fi dat simţurilor noastre în apariţiile cotidiene; de raţiune este nevoie pentru *a da seama – logon didonai,* după cum se exprimau mai precis grecii – de tot ce are sau ar fi putut avea loc. Simpla numire a lucrurilor, crearea de cuvinte, este modul oamenilor de a-şi *apropia* şi, aşa-zicând, a dezaliena lumea în care, la urma urmei, fiecare din noi se naşte ca un nou-venit şi un străin.

Aceste observaţii despre interconexiunea dintre limbaj şi gândire, care ne fac să bănuim că nu poate exista gândire nevorbită, evident că nu se aplică civilizaţiilor în care este decisiv semnul scris, şi nu cel vorbit, şi unde, drept urmare, gândirea însăşi nu e vorbire silenţioasă, ci operare mentală cu imagini. Lucrul acesta e adevărat mai

cu seamă despre China, a cărei filosofie poate sta pe picior de egalitate cu filosofia Occidentului. Acolo „puterea cuvintelor este sprijinită de puterea semnului scris, a imaginii”, şi nu invers, ca în limbile alfabetice, unde scrierea e considerată secundară, un simplu ansamblu convenit de simboluri.63 Pentru chinezi, orice semn face vizibil ceea ce noi am numi un concept sau o esenţă – despre Confucius se povesteşte că ar fi spus că semnul chinezesc pentru „câine” este imaginea perfectă a câinelui ca atare, pe când potrivit înţelegerii noastre „nicio imagine nu poate fi vreodată adecvată conceptului” de câine în general. „Căci ea nu ar atinge generalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toţi” câinii64 „Conceptul de «câine» – potrivit lui Kant, care în capitolul despre schematism din *Critica raţiunii pure* clarifică una din ipotezele de bază ale gândirii occidentale – semnifică o regulă după care imaginaţia mea poate reprezenta în mod general figura unui anumit animal patruped, fără a fi redusă la vreo figură particulară, unică, pe care mi-o oferă experienţa sau chiar la fiecare imagine posibilă pe care o pot reprezenta eu *in concreto”.* Şi adaugă: „Acest schematism al intelectului nostru”. e o artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii şi să-i dezvăluim secretul”.65

Relevanţa acestui pasaj în contextul de faţă constă în aceea că de facultatea noastră mintală de a lucra cu invizibile este nevoie chiar şi pentru experienţa noastrăsenzorială obişnuită, pentru a putea recunoaşte un câine ca fiind câine, indiferent sub ce formă s-ar prezenta acel patruped. De unde rezultă că trebuie să fim în stare să „intuim”, în sens kantian, caracterul general al unui obiect care nu este niciodată prezent simţurilor noastre. Pentru aceste scheme – nişte pure abstracţii – Kant folosea cuvântul „monogramă”, iar scrierea chineză pesemne că poate fi cel mai bine înţeleasă ca fiind, aşa-zicând, monogramatică. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru noi este „abstract” şi invizibil pentru chinezi este emblematic de

concret şi redat vizibil în scrierea lor, de exemplu atunci când imaginea a doua mâini împreunate serveşte pentru conceptul de prietenie. Ei gândesc în imagini, şi nu în cuvinte. Iar această gândire prin imagini rămâne întotdeauna „concretă" şi nu poate fi discursivă, parcurgând o suită ordonată de gânduri, nici nu poate da seama *(logon didonai)* de sine; răspunsul la întrebarea tipic socratică „Ce este prietenia?" e vizibil prezent şi evident în emblema a doua mâini împreunate, „emblemă ce declanşează un întreg şir de reprezentări picturale" prin asocieri plauzibile ce leagă imaginile între ele. Lucrul acesta se poate vedea cel mai bine în marea varietate de semne compuse, când, de pildă, semnul pentru „rece" combină „toate acele noţiuni care se asociază ideii de vreme rece" şi activităţilor care servesc la protejarea oamenilor de frig. Poezia, aşadar, chiar dacă e citită cu voce tare, îl va afecta pe ascultător în manieră optică; el nu seva ataşa de cuvântul pe care-l aude, ci de semnul pe care şi-l aminteşte şi, odată cu el, de priveliştea la care semnul trimite în mod clar.

Aceste deosebiri, fascinante şi tulburătoare, dintre gândirea concretă în imagini şi modul nostru abstract de a opera cu concepte verbale nu competenţa să le comentez adecvat. Sunt probabil cu atât mai tulburătoare, cu cât în ele putem limpede percepe o asumpţie pe care o împărtăşim cu chinezii: incontestabila prioritate a văzului pentru activităţile mentale. Această prioritate, după cum vom vedea în curând, rămâne absolut decisivă de-a lungul istoriei metafizicii occidentale şi a ideii sale de adevăr. Ceea ce ne deosebeşte de ei nu este «ows-ul, ci logos-ul, nevoia noastră de a relata şi *a justifica* în cuvinte. Toate procesele strict logice, cum sunt deducerea de concluzii de la general la particular sau inferenţa inductivă de la particulare la o regulă generală, reprezintă asemenea justificări, iar aceasta se poate face numai în cuvinte. Wittgenstein e, din câte cunosc, singurul care a ajuns să conştientizeze faptul că scrierea hieroglifică corespunde ideii de adevăr subînţelese în metafora vederii. El scrie:

„Pentru a înţelege esenţa propoziţiei, să ne gândim la scrierea hieroglifică, ce reprezintă faptele pe care le descrie. Şi din ea a luat naştere scrierea alfabetică fără a se pierde ceea ce e esenţial în reprezentare” 66. Această din urmă remarcă este, fireşte, extrem de îndoielnică. Ceea ce e mai puţin îndoielnic este că filosofia, aşa cum o ştim, cu greu ar fi putut să ia naştere fără preluarea şi adaptarea timpurie de către greci a alfabetului din surse feniciene.

Totuşi limbajul, singurul mediu prin care activităţile mentale pot fi făcute manifeste nu doar lumii exterioare, ci şi eului mental însuşi, nu este nicidecum la fel de evident adecvat pentru activitatea de gândire cum este văzul pentru activitatea numită vedere. Niciun limbaj nu dispune de un vocabular gata făcut pentru nevoile activităţii mentale; toate îşi împrumută vocabularul din cuvinte destinate iniţial să corespundă fie experienţei senzoriale, fie altor experienţe din viaţa obişnuită. Aceste împrumuturi însă nu sunt niciodată fortuite, arbitrar simbolice (precum semnele matematice) sau emblematice; toate limbajele filosofice şi majoritatea celor poetice sunt metaforice, dar nu în sensul simplu din Dicţionarul Oxford, care defineşte metafora drept „figură retorică în care un nume sau un termen descriptiv este transferat asupra unui obiect diferit, dar analog celui la care este aplicabil în accepţiunea proprie”. Nu există, bunăoară, nicio analogie între un apus de soare şi bătrâneţe, iar când poetul, folosind o metaforă uzată, vorbeşte despre bătrâneţe ca fiind „asfinţitul vieţii”, el se gândeşte la faptul că apusul de soare stă cu ziua care l-a precedat în aceeaşi relaţie ca bătrâneţea cu viaţa. Dacă deci, după cum spune Shelley, limbajul poetic este „în chip vital metaforic”, acesta este aşa în măsura în care „marchează *relaţii* anterior neaprehendate dintre lucruri şi perpetuează aprehensiunea lor” (subl. mea).67 Orice metaforă dă în vileag „o percepţie intuitivă a unei asemănări între lucruri neasemănătoare” şi, potrivit lui Aristotel, este tocmai din acest motiv „un semn de geniu”, lucrul „cel mai de

seamă”.be Dar această asemănare nu este, nici pentru Aristotel, una prezentă între obiecte altminteri neasemănătoare, ci o asemănare de relaţii, ca într-o *analogie,* care întotdeauna necesită patru termeni şi poate fi prezentată prin formula B: A = D: C. „Există acelaşi raport între cupă şi Dionysos, ca între scut şi Ares; poetul va spune deci. despre cupă că-i «scutul lui Dionysos»”. 69 Iar această vorbire prin analogii, prin limbaj metaforic, este, după Kant, singurul mod în care se poate manifesta raţiunea speculativă, numită aici de noi „gândire”. Metafora furnizează gândului „abstract”, lipsit de imagine, o intuiţie luată din lumea apariţiilor a cărei funcţie este „de a demonstra realitatea conceptelor noastre” 7° şi astfel a anula, aşa-zicând, acea retragere din lumea apariţiilor care este precondiţia activităulor mentale. Lucrul acesta este relativ uşor câtă vreme gândirea noastră nu face decât să răspundă pretenţiilor nevoii noastre de a cunoaşte şi a înţelege ceea ce e dat în lumea apariţiilor, adică atâta timp cât rămânem în limitele raţionamentului de simţ comun; în gândirea de simţ comun avem nevoie de *exemple* care să ilustreze conceptele noastre, iar aceste exemple sunt adecvate deoarece conceptele noastre sunt extrase din apariţii, fiind nişte simple abstracţii. Cu totul altfel stau lucrurile dacă nevoia raţiunii transcende marginile lumii date, ducându-ne în oceanul incert al speculaţiei, unde „nu poate fi găsită absolut nicio intuiţie adecvată [ideilor raţiunii]” 1. În acest punct îşi face loc metafora. Ea realizează „transferul” – *metapherein* – unei veritabile şi aparent imposibile *metdbasis eis dl/o genos,* tranziţia de la o stare existenţială, cea de gândire, la o alta, aceea de a fi o apariţie printre alte apariţii, iar asta se poate face numai prin *analogii.* (Kant dă aici ca exemplu de metaforă reuşită descrierea unui stat despotic drept o „simplă maşină (de pildă o râşniţă)”, pentru că este „guvernat de o singură voinţă absolută... Căci, deşi între un stat despotic şi o râşniţă nu există nicio asemănare, totuşi ea există între regulile de a reflecta asupra ambelor şi a cauzalităţii lor”.

După care adaugă: „Limba noastră este plină de astfel de întruchipări indirecte”, chestiune ce „a fost până acum puţin studiată, deşi ar merita să fie studiată mai profund1.72 Ideile metafizicii se dobândesc „prin *analogie,* care nu înseamnă, aşa cum cuvântul se ia de obicei, o asemănare imperfectă între două lucruri, ci o desăvârşită asemănare între două raporturi dintre lucruri cu totul neasemănătoare” 73. În limbajul adesea mai puţin precis al *Criticii facultăţii dejudecare,* el califică drept simbolice aceste „reprezentări în conformitate cu o simplă anafogie” 7!

Toţi termenii filosofici sunt nişte metafore, nişte, aş spune, analogii încremenite, a căror semnificaţie veritabilă iese la iveală când repunem termenul în contextul său originar, care trebuie să fi fost foarte viu prezent în mintea primului filosof care l-a folosit. Când Platon a introdus termenii de uz curent „suflet” şi „idee” în limbajul filosofic – legând un organ invizibil din om, sufletul, cu ceva invizibil prezent în lumea invizibilelor, ideile –, el trebuie că încă mai auzea acele cuvinte aşa cum erau folosite în limbajul obişnuit, prefilozofic. *Psyche* este „suflul vieţii” exalat de muribund, iar ideea sau *eidos* este şablonul sau schiţa pe care meşteşugarul trebuie s-o aibă în faţa ochilor minţii înainte de a-şi începe lucrarea – o imagine ce supravieţuieşte atât procesului de fabricaţie, cât şi obiectului fabricat şi poate servi în repetate rânduri ca model, dobândind astfel o perenitate care-l fixează pe veci în cerul ideilor. Analogia subiacentă doctrinei platoniciene despre suflet este următoarea: Aşa cum se raportează suflul vieţii la corpul pe care-l părăseşte, la fel vom presupune de acum încolo despre suflet că se raportează la corpul aflat în viaţă. Analogia subiacentă teoriei platoniciene a ideilor poate fi reconstituită în mod asemănător: aşa cum imaginea mentală a meşteşugarului îndrumă mâna sa în timpul lucrului şi constituie măsura succesului sau eşecului în producerea respectivului obiect, la fel se raportează datele materiale şi senzoriale din lumea aparţiilor la un tipar invizibil, localizat în cerul

ideilor, şi sunt evaluate în conformitate cu acesta.

Ştim că *noeomai* a fost folosit întâi în sensul de percepere cu ochii, apoi a fost transferat la percepţiile minţii cu sensul de „a aprehenda", iar la urmă a ajuns să desemneze cea mai înaltă formă a gândirii. Putem presupune că nimeni nu s-a gândit că ochiul, organ al vederii, şi «our-ul, organul gândirii, ar fi totuna; dar cuvântul însuşi dădea de înţeles că relaţia dintre ochi şi obiectul văzut este similară relaţiei dintre minte şi obiectul gândit – anume că produce acelaşi gen de mărturie. Ştim că nimeni înainte de Platon nu folosise în limbajul filosofic cuvântul care desemna şablonul sau schiţa meşteşugarului, întocmai cum nimeni înaintea lui Aristotel nu folosise cuvântul *energos,* adjectiv ce desemnează pe cineva activ, aflat la lucru, ocupat, spre a forma termenul *energeia* ca desemnare a actualităţii în opoziţie cu *dynamis,* simpla potenţialitate. Acelaşi lucru este valabil pentru termeni-standard precum „substanţă" şi „accident", derivaţi din echivalentele latineşti ale termenilor greceşti *hypokeimenon* şi *katd symbebekos* – ceea ce stă dedesubt, ca deosebit de ceea ce întâmplător însoţeşte. Nimeni înainte de Aristotel nu a folosit cuvântul *kategoria* în vreun alt sens decât cel de acuzaţie, semnificând ceea ce în procedurile tribunalelor era pus pe seama acuzatului.75 În accepţiunea aristotelică, acest cuvânt a devenit ceva de genul „predicat", în temeiul următoarei analogii: aşa cum un act de acuzare *(katagoreuein ti tinos)* coboară asupra *(katd)* acuzatului ceva ce i se pune în sarcină şi, ca atare, îi aparţine, predicatul pune o anume calitate pe seama subiectului. Toate aceste exemple sunt familiare şi li s-ar putea adăuga multe altele. Voi mai da aici încă unul care mi se pare deosebit de grăitor, fiindcă prezintă o mare importanţă pentru terminologia filosofică; noi echivalăm grecescul *nous* fie prin „minte" – de la latinescul *mens,* indicând ceva de felul germanului *Gemut* –, fie prin „raţiune". Aici mă preocupă doar acesta din urmă. „Raţiune" vine din latinescul *ratio,* derivat din verbul *reor, ratus sum,* care înseamnă a socoti, precum şi a conchide.

Echivalentul latinesc are un conţinut metaforic complet diferit, mult mai apropiat de grecescul *logos* decât de *nous.* Celor ce au prejudecăţi scuzabile împotriva argumentelor etimologice, le-aş aminti expresia, curentă la Cicero, *ratio et oratio,* care în greacă ar fi cu totul lipsită de sens.

Metafora, care leagă, ca o punte peste o prăpastie, activităţile invizibile şi mentale de lumea fenomenală, a fost cu siguranţă cel mai mare dar pe care limbajul l-a putut face gândirii şi deci filosofiei, dar ea, ca atare, este de origine poetică, şi nu filosofică. Aşadar, nu e deloc surprinzător că poeţii şi scriitorii cu mai mult simţ pentru poezie decât pentru filosofie erau conştienţi de funcţia ei esenţială. Citim astfel într-un eseu puţin cunoscut al lui Ernest Fenollosa, publicat de Ezra Pound şi, din câte ştiu, nemenţionat nicăieri în literatura consacrată metaforei: „Metafora este… substanţa însăşi a poeziei”; fără ea „n-ar fi existat o punte pe care să putem păşi de la adevărul minor al vizibilului spre adevărul major al invizibilului” 76.

Descoperitorul acestei unelte iniţial poetice a fost Homer, cele două poeme ale sale fiind înţesate de tot felul de expresii metaforice. Voi alege dintr-un *embarras de richesse* pasajul din *Iliada* unde poetul asemuieşte năvala furibundă de spaime şi dureri asupra inimilor omeneşti cu asaltul combinat al vânturilor, din mai multe direcţii, asupra apelor mării.77 Gândiţi-vă la aceste vijelii ce vă sunt atât de bine cunoscute, pare a ne spune poetul, şi veţi şti ce sunt spaima şi durerea. De remarcat că metafora nu funcţionează şi în sens invers. Oricât de mult s-ar gândi cineva la dureri şi spaime, nu va afla din asta nimic despre vânturi şi mare; comparaţia e în mod evident menită să spună ce pot face inimii omeneşti teama şi durerea, adică urmăreşte să lămurească o experienţă ce nu e vizibilă. Ireversibilitatea analogiei e ceea ce o deosebeşte net de simbolul matematic folosit de Aristotel în încercarea de a descrie mecanismul metaforei. Căci, oricât de bine ar nimeri o metaforă „asemănarea desăvârşită” a relaţiei dintre două lucruri „cu totul neasemănătoare” – şi, prin

urmare, oricât de bine ar părea s-o exprime formula B: A = D: C –, dat fiind că, în mod evident, A nu este acelaşi cu C, nici B cu D –, egalitatea aristotelică implică reversibilitatea: dacă B: A = D: C, rezultă că şi C: D = A: B. Ceea ce se pierde în formularea matematică este funcţia reală a metaforei – îndreptarea minţii spre lumea sensibilă pentru a lămuri experienţe nesenzoriale ale minţii pentru care nu există cuvinte în nicio limbă. (Formula aristotelică funcţiona deoarece se referea doar la lucruri vizibile şi era efectiv aplicată nu la metafore, cu transferul făcut de ele dintr-un tărâm în altul, ci la embleme, care sunt deja ilustrări vizibile ale unor lucruri invizibile – cupa lui Dionysos, o pictogramă a stării de spirit sărbătoreşti asociate cu vinul; scutul lui Ares, o pictogramă a pornirii războinice; balanţa justiţiei, care cântăreşte fapte neţinând cont de persoanele care le-au săvârşit. Acelaşi lucru este valabil pentru analogiile uzate care s-au transformat în expresii idiomatice, ca în cazul celui de-al doilea exemplu al lui Aristotel: „Cum este bătrâneţea (D) faţă de viaţă (C), aşa este seara (B) faţă de zi (a)”.)

În vorbirea curentă există, fireşte, numeroase expresii figurative care seamănă cu metaforele fără a îndeplini adevărata funcţie a metaforei/8 Ele sunt simple figuri retorice, chiar dacă sunt folosite de poeţi – „alb ca fildeşul”, ca să rămânem la Homer – şi deseori au şi ele drept caracteristică un transfer, când un termen aparţinând unei clase de obiecte este plasat într-o altă clasă; astfel, vorbim de „piciorul” unei mese, ca şi cum ar fi ataşat unui om sau unui animal. Aici transferul are loc înăuntrul aceluiaşi regn, cel al lucrurilor vizibile, şi în acest caz analogia este într-adevăr reversibilă. Dar nu totdeauna se întâmplă aşa, nici chiar la metaforele care nu trimit direct la ceva invizibil. La Homer există şi un alt fel, mai complex, de metaforă sau comparaţie extinsă, care, deşi se mişcă între lucruri vizibile, trimite la o poveste ascunsă. De exemplu, marele dialog dintre Odiseu şi Penelopa, cu puţin înainte de scena recunoaşterii, în care Odiseu, travestit în cerşetor şi scornind „multe basme”, îi

spune Penelopei că l-a ospătat pe soţul ei în Creta, cu care prilej ni se relatează cum ei, pe când asculta, „i se acoperi faţa de lacrimi. După cum zăpada strânsă de zefir în vârfol munţilor se topeşte când bate suflarea caldă a vântului de baltă şi se scurge pâraie, de umflă râurile, aşa şi frumoşii ei obraji se topeau întocmai de dorul soţului” 79 Aici metafora pare să combine doar lucruri vizibile; lacrimile de pe obrajii Penelopei sunt nu mai puţin vizibile decât zăpada care se topeşte. Invizibilul făcut vizibil în metaforă este lunga iarnă a absenţei lui Odiseu, frigiditatea fără viaţă şi neînduplecata asprime a acelor ani, care acum, la primele semne de speranţă într-o revenire la viaţă, încep să se topească. Lacrimile în sine exprimau doar durerea; semnificaţia lor – gândurile care le pricinuiau – devenea manifestă în metafora zăpezii care se topeşte şi înmoaie pământul înaintea primăverii.

Kurt Riezler, primul care a asociat „comparaţia homerică şi începuturile filosofiei”, insistă pe *tertium comparationis,* necesar pentru orice comparaţie, care permite „poetului să perceapă şi să facă cunoscut sufletul ca lume şi lumea ca suflet” 80 În spatele opoziţiei dintre lume şi suflet trebuie să existe o unitate care face posibilă corespondenţa, o – cum îi spune Riezler citându-l pe Goethe – „lege necunoscută”, prezentă deopotrivă în lumea simţurilor şi pe tărâmul sufletului. Este aceeaşi unitate care leagă între ele contrariile – ziua şi noaptea, lumina şi întunericul, frigul şi căldura – care sunt de neconceput separate, de negândit dacă nu sunt legate, fiecare, în chip misterios cu opusul lor. Această unitate ascunsă devine apoi, potrivit lui Riezler, tema filosofilor – *koinos logos* al lui Heraclit, *hen pan* al lui Parmenide; perceperea acestei unităţi deosebeşte adevărul filosofului de opiniile oamenilor obişnuiţi. Riezler îl citează în sprijinul ideii sale pe

Heraclit: „Divinitatea este zi şi noapte, război-pace, săturare-foame (toate acestea sunt contrarii; ea însă e spirit), dar îşi schimbă înfăţişarea întocmai [ca focul] care, alimentat fiind de mirodenii, este numit de fiecare dată

după parfumul fiecăreia” 8

Filosofia, eşti înclinat săsubscrii, a mers într-adevăr la şcoala lui Homer spre a-i emula exemplul. Iar tendinţa de a subscrie la această idee este considerabil întărită de cele două cele mai vechi şi mai faimoase şi influente parabole ale gândirii: călătoria lui Parmenide la porţile zilei şi ale nopţii şi Parabola platoniciană a peşterii, prima fiind un poem, iar cea de a doua, esenţialmente poetică, folosind pretutindeni limbajul homeric. Aceasta sugerează, cel puţin, câtă dreptate avea Heidegger când spunea despre poezie şi gândire că sunt vecini apropiaţi-2

Încercând acum să examinăm mai îndeaproape diversele moduri în care limbajul izbuteşte să realizeze o punte între invizibil şi lumea aparţiilor, am putea oferi, în chip ipotetic, următoarea schiţă de răspuns: Din definiţia sugestivă dată de Aristotel vorbirii ca „înşiruire de sunete cu înţeles”, alcătuită din cuvinte care sunt deja prin ele însele „sunete cu înţeles” ce „seamănă” cu gândurile, decurge că gândirea este o activitate mentală ce actualizează acele produse ale minţii care sunt inerente vorbirii şi pentru care limbajul, înaintea oricărui efort special, a găsit deja un sălaş potrivit, deşi provizoriu, în lumea audibilă. Dacă vorbirea şi gândirea provin din aceeaşi sursă, atunci însuşi darul limbajului ar putea fi considerat o dovadă, sau poate mai degrabă un semn, că oamenii sunt de la natură înzestraţi cu un instrument care poate să transforme invizibilul în „apariţie”. Kantianul „ţinut al gândirii” – *Land des Denkens* – poate să nu apară sau să nu se manifeste niciodată ochilor noştri trupeşti; este însă manifest, cu eventuale distorsiuni, nu doar minţilor noastre, ci şi urechilor noastre trupeşti. Şi tocmai în acest context limbajul minţii se întoarce cu ajutorul metaforei în lumea vizibilelor, spre a lămuri şi detalia suplimentar ceea ce nu poate fi văzut, dar poate fi. spus.

Analogiile, metaforele şi emblemele sunt firele prin care mintea rămâne legată de lume chiar şi atunci când, aflându-se într-o stare distrată, a pierdut contactul direct cu ea; şi ele garantează unitatea experienţei omeneşti. Mai

mult decât atât, în chiar procesul gândirii ele servesc drept modele care ne ajută să ne orientăm, ca să nu bâjbâim orbeşte printre experienţele în hăţişul cărora simţurile noastre trupeşti, cu certitudinea lor cognitivă relativă, nu ne pot călăuzi. Simplul fapt că mintea noastră este capabilă să găsească asemenea analogii, că lumea apariţiilor ne reaminteşte de lucruri non-aparente, poate fi privit ca un fel de „dovadă" că mintea şi corpul, gândirea şi experienţa senzorială, invizibilul şi vizibilul merg mână-n mână, sunt, aşa-zicând, „făcute" una pentru alta. Cu alte cuvinte, dacă stânca din mare, care „îndură iureşul nestăvilit al vânturilor şuierătoare şi asaltul valurilor furioase care se sparg de ea", poate servi drept metaforă pentru rezistenţa omului în bătălie, atunci „nu-i… corect să spunem că stânca este privită antropomorfic decât dacă adăugăm că modul nostru de a înţelege stânca este antropomorfic din acelaşi motiv din care ne putem privi şi pe noi înşine antropomorfic" 83. Mai este, în fine, şi ireversibilitatea relaţiei exprimate în metaforă; această ireversibilitate arată, în felul său, primatul absolut al lumii apariţiilor şi astfel furnizează o dovadă în plus a extraordinarei calităţi a gândirii de a fi întotdeauna „în afara ordinii".

Acest din urmă punct are o importanţă deosebită. Dacă limbajul gândirii este esenţialmente metaforic înseamnă că lumea apariţiilor se înserează în gândire cu totul independent de nevoile noastre trupeşti şi de solicitările semenilor noştri, care oricum ne împing înapoi în ea. Oricât de aproape am fi când gândim la lucruri îndepărtate şi oricât de absenţi am fi faţă de ceea ce ne este la îndemână, în mod evident eul gânditor nu părăseşte niciodată cu totul lumea apariţiilor. Teoria celor două lumi, după cum am mai spus, este o înşelătorie metafizică, dar în niciun caz una arbitrară ori întâmplătoare; este cea mai plauzibilă înşelătorie cu care e infestată experienţa gândirii. Limbajul, pretându-se uzului metaforic, ne dă posibilitatea să gândim, adică să avem comerţ cu sfera nesenzorialului, deoarece permite un transfer,

metapherein, al experienţelor noastre senzoriale. Nu există două lumi, dat fiind că metafora le uneşte.

Metafora şi inefabilul

Activităţile mentale, legate de limbaj ca de unicul lor mediu de manifestare, îşi iau metaforele, fiecare, din câte un simţ trupesc, iar plauzibilitatea respectivelor metafore depinde de afinitatea dintre anumite date mentale şi anumite date senzoriale. Astfel, de la începuturile filosofiei formale, gândirea a fost concepută prin analogie cu *vederea* şi, cum gândirea este cea mai fundamentală şi cea mai radicală dintre activităţile mentale, vederea „a servit îndeobşte ca model al percepţiei în general şi, astfel, şi ca etalon al celorlalte simţuri” 8 l Precumpănirea văzului este atât de adânc impregnată în limba greacă şi deci şi în aparatul *nostru* conceptual, încât rareori întâlnim consideraţii pe această temă, ca şi cum ar fi vorba de nişte lucruri prea evidente pentru a mai atrage atenţia asupra lor. O remarcă făcută în treacăt de Heraclit, „Ochii sunt martori mal de încredere decât urechile” 85, constituie o excepţie, şi una nu prea convingătoare. Dimpotrivă, dacă ne gândim cât îi este de uşor văzului, spre deosebire de celelalte simţuri, să se închidă faţă de lumea exterioară şi dacă reflectăm la imaginea bardului orb ale cărui istorisiri sunt ascultate, ne-am putea întreba de ce n-a devenit auzul metafora principală pentru gândire. 86 Totuşi, nu-i întru totul adevărat că, după cum scrie Hans Jonas, „spiritul a urmat direcţia indicată de văz”.8 y Metaforele de care se servesc teoreticienii Voinţei nu sunt luate aproape niciodată din sfera vizuală; fie modelul lor este dorinţa ca proprietate fundamentală a tuturor simţurilor noastre – deoarece acestea stau în slujba apetenţei generale a unei făpturi caracterizate de nevoi şi pofte –, fie sunt împrumutate de la auz, în conformitate cu tradiţia ebraică a unui Dumnezeu care e auzit, dar nu şi văzut. (Metaforele care implică auzul sunt foarte rare în istoria filosofiei, cea mai notabilă excepţie modernă fiind scrierile târzii ale lui Heidegger, unde eul gânditor „aude” chemarea Fiinţei. Eforturile medievale de a împăca învăţătura biblică cu

filosofia greacă stau mărturie pentru victoria absolută a intuiţiei sau a contemplaţiei asupra oricărei forme de audiţie, victorie anticipată de încercarea mai veche a lui Philon din Alexandria de a ajusta crezul său iudalc la filosofia sa platonizantă. El încă era conştient de distincţia dintre un adevăr iudaic, care era auzit, şi *viziunea* greacă a celor adevărate, şi a transformat-o pe cea dintâi într-o simplă pregătire pentru cea de-a doua, care avea să fie realizată graţie intervenţiei divine ce prefăcuse urechile omului în ochi pentru a îngădui cunoaşterii omeneşti o sporită perfecţiune.88) În sfârşit, judecata, în ordinea descoperirii ultima dintre facultăţile noastre mentale care s-a impus atenţiei filosofilor, îşi ia limbajul metaforic din simţul *gustului (Critica facultăţii de judecare* a fost iniţial concepută ca o „Critică a gustului”), cel mai intim, mai privat şi mai idiosincratic dintre simţuri, oarecum opus văzului, cu distanţa lui „nobilă”. Drept care principala preocupare a *Criticii facultăţii de judecare* a devenit întrebarea cum pot pretinde judecăţile estetice, aşa cum de altfel o şi fac, un acord general.

Jonas enumera toate avantajele văzului ca metaforă directoare şi model pentru mintea gânditoare. E vorba mai întâi de faptul că, indiscutabil, niciun alt simţ nu instituie o distanţă atât de confortabilă între subiect şi obiect; distanţa e condiţia de bază pentru funcţionarea vederii. „Ceea ce se câştigă astfel este conceptul de obiectivitate, de lucru aşa cum este el în sine, ca diferit de lucrul-aşa-cum-mă-afectează, iar din această distincţie se naşte întreaga idee de *theoria* şi de adevăr teoretic”. În plus, văzul ne furnizează un „divers contemporan”, pe când toate celelalte simţuri, şi în special auzul, „îşi construiesc asemenea unităţi perceptive din secvenţe temporale de senzaţii”. Văzul permite „libertatea alegerii… dependentă… de faptul că în actul privirii nu sunt acaparat de obiectul privit… [Acesta] mă lasă să fiu, aşa cum şi eu îl las să fie”, pe când celelalte simţuri mă afectează direct. Lucrul acesta este deosebit de important în cazul auzului, singurul competitor posibil al văzului în aspiraţia la

supremaţie, dar care se vede descalificat pentru că „invadează un subiect pasiv". În timp ce ascultă, percipientul se află la cheremul unui altceva sau altcineva. (Aceasta, în treacăt fie spus, ar putea fi explicaţia faptului că limba germană a derivat din *horen,* a asculta, un întreg mănunchi de cuvinte ce semnifică o postură de non-libertate: *gehorchen, horig, gehoren* – a da ascultare, a fi supus, a aparţine.) Cel mai important în contextul de faţă este faptul, evidenţiat de Jonas, că în mod necesar privitul „îl introduce pe privitor", iar pentru privitor, prin contrast cu ascultătorul, *„prezentul* [nu este] experienţa punctuală a unui *acum* trecător", ci este transformat într-o *„dimensiune* înăuntrul căreia lucrurile pot fi observate… ca dăinuire a unui acelaşi". „Prin urmare, numai văzul oferă temeiul senzorial pe care mintea poate concepe ideea de etern, adică de ceea ce nu se schimbă niciodată şi este mereu prezent. „89

Aminteam ceva mai înainte că limbajul, singurul mediu în care invizibilul poate deveni manifest într-o lume de apariţii, nu este nicidecum la fel de adecvat acestei funcţii cum sunt simţurile noastre pentru menirea lor de a servi comunicării cu lumea perceptibilă, şi sugeram că metafora, în felul ei propriu, poate să remedieze acest neajuns. Respectivul remediu îşi are propriile pericole şi nu poate fi nici el întotdeauna pe deplin adecvat. Pericolul rezidă în dovezile covârşitoare pe care le furnizează metafora apelând la mărturiile de netăgăduit ale experienţei senzoriale. Metaforele pot de aceea să fie folosite de raţiunea speculativă, care de altminteri nici nu le poate evita, dar atunci când pătrund, după cum au tendinţa s-o facă, în raţionamentul ştiinţific, de ele se uzează şi se abuzează pentru a crea şi furniza dovezi plauzibile în favoarea unor teorii care de fapt sunt simple ipoteze ce se cer confirmate sau infirmate prin fapte. Hans Blumenberg, în lucrarea sa *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* a urmărit, de-a lungul secolelor de gândire occidentală, anumite figuri retorice foarte comune, precum metafora aisbergului sau diverse metafore marine,

şi făcând asta a descoperit, aproape întâmplător, cât de mult anumite pseudoştiinţe tipic moderne îşi datorează plauzibilitatea aparentei evidenţe a metaforei, prin care suplinesc lipsa de dovezi factuale. Exemplul său favorit este teoria psihanalitică a conştiinţei, unde conştiinţa e văzută ca vârful unui aisberg, o simplă indicaţie despre masa de inconştient care pluteşte dedesubtul ei.90 Acea teorie nu numai că n-a fost nicicând demonstrată, ci, potrivit propriei ei logici, este indemonstrabilă: în clipa când un fragment al inconştientului ajunge în vârful aisbergului, el a şi devenit conştient şi şi-a pierdut toate proprietăţile pretinsei sale origini. Dar evidenţa metaforei aisbergului este atât de covârşitoare, încât teoria nici nu are nevoie de argumentare sau demonstrare. N-am avea nimic împotriva folosirii metaforei dacă ni s-ar spune că e vorba de nişte speculaţii despre ceva necunoscut – aşa cum veacurile trecute au folosit analogii pentru a face speculaţii despre Dumnezeu. Singurul necaz este că orice asemenea speculaţie poartă cu ea un construct mental în a cărui ordine sistematică orice dat îşi poate afla locul său hermeneutic cu o consecvenţă chiar mai riguroasă decât cea furnizată de o teorie ştiinţifică de succes, întrucât, fiind un construct exclusiv mental, fără nevoia vreunei experienţe reale, ea nu e obligată să explice excepţiile de la regulă.

Am putea fi tentaţi să credem că gândirea metaforică e pândită de primejdii numai când se recurge la ea în pseudoştiinţe şi că gândirea filosofică, dacă nu emite pretenţia unui adevăr demonstrabil, nu e primejduită când foloseşte metafore potrivite. Din păcate, lucrurile nu stau aşa. Sistemele de gândire ale marilor filosofi şi metafizicieni din trecut prezintă asemănări neliniştitoare cu constructele mentale ale pseudoştiinţelor, exceptând faptul că marii filosofi, în contrast cu exagerata încredere în sine afişată de fraţii lor de soi mai prost, au insistat aproape toţi asupra existenţei a ceva „inefabil” în spatele cuvintelor scrise, a ceva de care ei, atunci când gândeau şi nu scriau, erau foarte clar conştienţi şi care totuşi nu se

lăsa fixat şi transmis altora; pe scurt, insistau că există ceva ce refuză să se preteze unei transformări care i-ar permite să apară şi să-şi ia locul printre apariţiile lumii. Privind retrospectiv, suntem tentaţi să vedem în aceste declaraţii recurente ale lor încercări de a-l avertiza pe cititor că-l pândeşte pericolul unei fatale greşeli de înţelegere: ceea ce i se oferea erau nişte gânduri, nu cunoştinţe, nu frânturi de cunoaştere solide, care, odată dobândite, ar risipi ignoranţa; ceea ce-i preocupa cu precădere ca filosofi erau nişte chestiuni care scăpau cunoaşterii umane, deşi nu scăpau raţiuniiiumane, ba chiar o bântuiau. Şi cum în cercetarea acestor chestiuni filosofii descopereau inevitabil numeroase lucruri care pot fi cunoscute, şi anume toate legile şi axiomele gândirii corecte, precum şi diversele teorii ale cunoaşterii, ei înşişi au ajuns foarte de timpuriu să estompeze distincţia dintre a gândi şi a cunoaşte.

În timp ce Platon încă mai considera că adevăratul *arche,* începutul şi principiul filosofiei, îl constituie mirarea91, Aristotel, în paragrafele de început ale *Metafizicii*92, interpreta – primul dintre filosofi – această mirare drept simplă surpriză sau perplexitate (*aporiin)*; graţie surprizei, oamenii deveneau conştienţi de ignoranţa lor în privinţa unor lucruri ce puteau fi cunoscute, începând de la cele „mai la îndemână" şi apoi „progresând încetul cu încetul la problemele mai mari, cum sunt, de pildă, fazele Lunii, cursul Soarelui şi al aştrilor şi naşterea Universului". Oamenii, spunea el, „filosofau spre a scăpa de ignoranţă", iar mirarea platoniciană nu mai era înţeleasă drept principiu, ci drept simplu început: „toţi oamenii încep prin a se mira… dar în cele din urmă lucrurile cată să iasă tocmai dimpotrivă şi sfârşesc cu ceea ce este mai bun [decât mirarea], cum este cazul când oamenii învaţă".93 Prin urmare, Aristotel, deşi într-un alt text vorbea şi el de un adevăr *aneu logou,* un adevăr ce nu se lasă exprimat în discul4, n-ar fi spus, precum Platon: Despre lucrurile care mă frământă pe mine nu se cunoaşte nimic, căci în scrieri nu există nimic despre ele şi nici nu

va exista vreodată. Oamenii care scriu despre astfel de lucruri nu ştiu nimic; nu se cunosc nici măcar pe ei înşişi. Pentru că nu-i chip să pui aceste lucruri în cuvinte, precum alte învăţături. Aşadar, nimeni care posedă adevărata facultate a gândirii *(nous),* şi deci cunoaşte slăbiciunea cuvintelor, nu va risca vreodată să formuleze gândurile în discurs, necum să le fixeze într-o formă atât de inflexibilă cum este cea a literelor scrisei5

Aceleaşi lucruri, aproape în aceleaşi cuvinte, le auzim şi la capătul acestei evoluţii. Astfel, Nietzsche, care în mod cert nu era un platonician, îi scrie odată prietenului său Overbeck: „Filosofia mea… nu mai poate fi comunicată, cel puţin nu prin tipar" 96, iar în *Dincolo de bine şi de rău*: „De îndată ce le transmitem, nu ne mai iubim îndeajuns cunoştinţele" 97. Iar Heidegger scrie, nu despre Nietzsche, ci despre sine însuşi, atunci când spune: „Limita internă a oricărei gândiri… este aceea că gânditorul nu poate spune niciodată ceea ce este în cea mai mare măsură al lui… deoarece cuvântul vorbit îşi primeşte determinarea de la inefabil" 98. La toate acestea putem adăuga câteva remarci ale lui Wittgenstein, ale cărui investigaţii filosofice se centrează pe inefabil, într-un necontenit efort de a *spune* care „ar putea *fi* situaţia": „Rezultatele filosofiei sunt descoperirea… cucuielor pe care şi le-a făcut intelectul, lovindu-se în goana sa de graniţele limbajului". Aceste cucuie sunt ceea ce am numit aici „paralogisme metafizice"; ele „ne fac să recunoaştem valoarea acelei descoperiri". Sau: „Problemele filosofice apar atunci când limbajul sărbătoreşte" (wenn *die Sprache feiert)*. Formularea germană e echivocă: ea poate însemna „a-şi lua vacanţă", adică, aici, că limbajul încetează să funcţioneze, dar poate însemna şi „a celebra", în care caz ar semnifica aproape opusul. Sau: „Filosofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbajului". Necazul e, fireşte, că această luptă poate fi purtată doar cu ajutorul limbajului.99

Să revenim la Platon, căci el este, din câte ştiu, singurul dintre marii filosofi care ne-a lăsat pe această

temă mai mult decât nişte remarci ocazionale. Principalul atac al argumentării din *Scrisoarea a şaptea* este îndreptat nu împotriva vorbirii, ci împotriva scrisului. Sunt reluate aici în formă mai concisă obiecţiile deja ridicate împotriva scrisului în dialogul *Phaidros.* E vorba mai întâi de faptul că scrisul „va aduce cu sine uitarea"; punându-şi credinţa în scris, oamenii „vor înceta să-şi exerseze ţinerea de minte". În al doilea rând, e vorba de „solemna tăcere" a cuvintelor scrise; ele nu pot nici să dea seama de ele însele, nici să răspundă la întrebări. În al treilea rând, scrisul nu poate alege cui să se adreseze, cade în mâini nepotrivite şi „colindă pretutindeni"; iar dacă e rău tratat sau hulit, nu e în stare să se apere; cel mai bun lucru care se poate spune în favoarea sa este a-l numi o inofensivă „distracţie", o strângere de amintiri pentru ziua când „va veni bătrâneţea cea uitucă" sau o „distracţie [de care avem parte] în timp ce alţii gustă alte plăceri, pierzându-se în chefuri şi în desfatări de-o seamă cu acestea". 100 Dar în *Scrisoarea a şaptea* Platon merge mai departe; el nu pomeneşte *dgrapha dogmata* ale sale, despre care avem ştire dintr-o remarcă a lui Aristotel, 101 ci implicit le neagă şi pe ele, atunci când afirmă explicit că „aceste lucruri nu pot fi puse în cuvinte precum altele pe care le învăţăm".

Spusele acestea sunt într-adevăr foarte diferite de ceea ce citim în alte dialoguri platoniciene (deşi acesta nu e un motiv să credem că *Scrisoarea a şaptea* este neautentică). În *Omul politic,* bunăoară, despre „asemănările" dintre vizibil şi invizibil citim următoarele:

Unele dintre realităţi au în mod firesc asemănări, pe care cei ce percep prin simţuri le înţeleg uşor şi care nu sunt deloc greu de evidenţiat, atunci când cineva cere o explicaţie raţională a acelor realităţi; i se pot indica pur şi simplu asemănările sensibile, fără a fi nevoie de cuvinte. Pe de altă parte, dimpotrivă, realităţile care sunt mai importante şi mai demne de cinstire nu au deloc pentru oameni o imagine dar constituită, prin înfăţişarea căreia să poată fi satisfăcut spiritul celui ce întreabă… Prin urmare,

trebuie să ne îngrijim a deveni capabili să dăm… explicaţii în cuvinte pentru fiecare lucru. Căci realităţile necorporale, care reprezintă lucrul cel mai frumos şi mai înălţător, se demonstrează clar numai prin vorbire *[logos]* şi nu pot fi aprehendate prin niciun alt mijloc.102

În *Phaidrosxm* Platon relevă contrastul dintre cuvântul scris şi cel vorbit aşa cum sunt folosite în „arta dialectică" *(technè dialektikl),* în „cuvântarea vie şi însufleţită, faţă de care cuvântarea scrisă ar putea fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru". Arta vorbirii vii este elogiată pentru că ştie să-şi aleagă ascultătorii; nu este stearpă (*dkarpoi),* ci are în ea o sămânţă din care vor creşte alte gânduri şi rostiri *(lOgoî),* în alţi ascultători, astfel încât sămânţa poate deveni nemuritoare. Dar dacă în gândire purtăm acest dialog cu noi înşine este ca şi cum am „scrie cumva cuvinte în sufletele noastre"; în astfel de momente „sufletul nostru seamănă cu o carte", dar cu o carte ce nu mai cuprinde cuvinte. 104 După scriitor, în timp ce gândim intervine un al doilea meşter, care este „pictor" şi care zugrăveşte în sufletul nostru imagini ce corespund cuvintelor scrise. Asta se întâmplă „când noi, separând de vedere sau de altă senzaţie cele opinate şi spuse în momentul respectiv, *vedem* cumva în sinea noastră imaginile lucrurilor opinate şi rostite".

În *Scrisoarea a şaptea* Platon ne spune pe scurt cum se poate petrece această dublă transformare, în ce fel se poate *vorbi despre* percepţia noastră senzorială şi în ce fel această vorbire-despre (*dialegesthai)* este apoi transformată într-o imagine vizibilă doar sufletului. Pentru ceea ce vedem dispunem de nume, de pildă numele „cerc" pentru ceva rotund; acest nume poate fi explicat în vorbire (*logos)* prin propoziţii „compuse din nume şi verbe", şi atunci spunem că cercul este un „lucru care are marginea pretutindeni egal depărtată de centru". Aceste propoziţii pot duce la construirea de cercuri, de imagini (*ei dolon*) ce pot fi „desenate şi şterse, turnate în ceva şi distruse", procese care, fireşte, nu afectează cercul ca atare, el fiind diferit de toate aceste cercuri „reale". Cunoaşterea şi

intelectul (*nous*) surprind cercul esenţial, adică ceea ce toate cercurile au în comun, ceva ce „nu sălăşluieşte nici în cuvinte, nici în figurile corporale, ci în suflet”, iar acest cerc este evident „diferit de cercul real”, cel perceput mai întâi în natură de ochii trupeşti, şi este diferit deopotrivă de cercurile desenate conform explicaţiei verbale. Acest cerc din suflet este perceput de intelect *(nous),* care „se apropie cel mai mult de el, prin înrudire şi asemănare”. Şi doar această intuiţie lăuntrică poate fi numită adevăr.106

La adevărul de tip evidenţiat, conceput după principiul lucrurilor percepute de văzul nostru trupesc, se poate ajunge prin călăuzirea *(diagoge)* cuvintelor în *dialegesthai,* firul de gândire discursivă care poate fi silenţioasă sau vorbită între dascăl şi discipol, „mergând în sus şi în jos”, cercetând „ce este adevărat şi ce fals”. Dar rezultatul, întrucât se presupune că este o intuiţie, şi nu o concluzie, va apărea subit după o lungă suită de întrebări şi răspunsuri, când „se vor lumina *(phronesis)* asupra fiecărui lucru judecata şi intelectul, cu intensitatea de care e în stare omul” i07 Acest adevăr este el însuşi dincolo de cuvinte; numele de la care pleacă procesul gândirii nu sunt demne de încredere – „nimic nu ne opreşte să numim drepte pe cele ce se numesc acum rotunde, şi rotunde pe cele drepte” **108** –, iar cuvintele din care se alcătuieşte discursul verbal care caută să explice sunt „slabe”; ele nu oferă decât „o oarecare călăuzire”, şi doar printr-o lungă experienţă şi convieţuire cu lucrul în cauză „se poate întâmpla ca dintr-odată, ţâşnind ca din foc, să se înalţe o lumină, care, odată ivită în suflet, se hrăneşte din ea însăşi”. w

Am citat aici ceva mai pe larg din *Scrisoarea a şaptea,* pentru că pasajele respective oferă clarificări de negăsit în altă parte despre o posibilă incompatibilitate dintre intuiţie – metafora directoare în căutarea adevărului filosofic – şi discurs – mediul în care se manifestă gândirea: cea dintâi ne prezintă întotdeauna un divers contemporan, pe când cel de-al doilea se desfăşoară cu necesitate într-un şir de cuvinte şi propoziţii. Că acesta din urmă este un

simplu instrument al celei dintâi era valabil în chip axiomatic pentru Platon şi a rămas aşa de-a lungul întregii istorii a filosofiei. Astfel, Kant spune şi el: *„woraufalles Denken als Mittelabzweckt, [ist] die Anschauung,* „modul… spre care tinde orice gândire ca mijloc este intuiţia" 1 lată şi un pasaj din Heidegger: „Lui *dialegesthai* îi este inerentă pornirea spre o *noein,* spre o viziune… El nu dispune de mijloace proprii de a *theorein…* Acesta e sensul de bază al dialecticii lui Platon, că tinde spre o viziune, spre o dezvăluire, că pregăteşte prin discursuri intuiţia originară… *Logos*-ul rămâne legat de viziune; dacă vorbirea se separă de mărturia dată în intuiţie, ea degenerează în vorbărie deşartă ce împiedică vederea. *Legein* se înrădăcinează în vedere, *hordn*"".

În sprijinul interpretării lui Heidegger poate fi invocat şi un pasaj din *Philebosni,* unde este amintit încă o dată dialogul omului cu sine însuşi, de data asta însă la nivelul său cel mai elementar: Un ins vede un obiect la distanţă şi, cum *din întâmplare este singur,* se întreabă *pe sine*: Ce oare se înfăţişează acolo? Şi îşi răspunde: E un om. Dar „dacă ar mai fi alături cineva, cele zise sieşi le-ar formula cu voce tare şi le-ar rosti către acela… Iar dacă ar fi singur, gândindu-se la fel într-un dialog interior… el ar putea continua să gândească acelaşi lucru în sinea sa". Adevărul este aici lucrul văzut, iar vorbirea, deopotrivă cu gândirea, este autentică în măsura în care se conformează celor văzute, şi le apropie traducându-le în cuvinte; din clipa în care vorbirea se separă de cele văzute, când sunt repetate opinii sau gânduri ale altor oameni, ea capătă aceeaşi inautenticitate care pentru Platon caracterizează imaginea prin comparaţie cu originalul.

Printre particularităţile remarcabile ale simţurilor noastre se numără şi aceea că nu pot filtraţiuse unul în altul – un sunet nu poate fi văzut, o imagine nu poate fi auzită şi aşa mai departe –, deşi pe toate le leagă laolaltă simţul comun, care doar din acest motiv este mai însemnat decât ele toate. L-am citat deja pe Toma d'Aquino în legătură cu asta: „unica facultate [care] se extinde la toate

obiectele celor cinci simţuri" 113 Limbajul, corespunzând sau potrivindu-se simţului comun, dă unui obiect numele său comun; acest caracter comun nu este numai factorul decisiv pentru comunicarea intersubiectivă – acelaşi obiect fi ind perceput de persoane diferite şi comun lor –, ci serveşte şi la identificarea unui dat care se înfăţişează cu totul diferit fiecăruia dintre cele cinci simţuri: tare sau moale dacă-l ating, dulce sau amar dacă-l gust, luminos său întunecat dacă-l privesc, sunând în diferite tonuri dacă-l aud. Niciuna din aceste senzaţii nu poate fi descrisă adecvat în cuvinte. Simţurile noastre cognitive, văzul şi auzul, au cu cuvintele o afinitate doar cu puţin mai mare decât simţurile inferioare – mirosul, gustul şi pipăitul. Ceva miroase *ca* un trandafir, are un gust *asemenea* supei, la pipăit este *precum* catifeaua, mai departe de atât nu putem merge. „Un trandafir este un trandafir este un trandafir".

Toate acestea, desigur, sunt doar un alt mod de a spune că adevărul, înţeles în tradiţia metafizică în termenii metaforei vederii, este prin definiţie inefabil. Ştim din tradiţia ebraică ce se întâmplă cu adevărul dacă metafora directoare nu este văzul, ci auzul (în multe privinţe mai înrudit cu adevărul decât văzul, dată fiind capacitatea sa de a se desfăşura secvenţial). Dumnezeul evreilor poate fiauzit, dar nu văzut, drept care adevărul devine invizibil: „Să nu-ţi faci chip cioplit şi niciun fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos, şi din câte sunt în apele de sub pământ". *Invizibilitatea adevărului are în religia iudaică un statut la fel de axiomatic ca inefabilitatea lui în filosofia greacă,* de unde toată filosofia ulterioară şi-a derivat presupoziţiile metafizice. Şi în timp ce adevărul înţeles în termeni de auz reclamă supunere, adevărul înţeles în termeni de vedere se sprijină pe puterea evidenţei, care ne sileşte să acceptăm identitatea unui obiect de îndată ce se află în faţa ochilor noştri. Metafizica, „ştiinţa redutabilă" care „consideră Fiinţa ca fiind" (*episteme he theorei to on he on),* 114 a putut descoperi un adevăr care „îi constrângea

pe oameni cu însăşi puterea necesităţii" (*hyp autes ţes aletheias anankazomenoi) 11,* deoarece se sprijinea pe aceeaşi rezistenţă la contradicţie pe care o ştim atât de bine din experienţele vizuale. Pentru că niciun discurs, fie el dialectic în sensul socratic-platonician, fie logic, folosind reguli statornicite pentru a trage concluzii din premise acceptate, fie retoric-persuasiv, nu poate egala vreodată certitudinea necontestată şi de necontestat a evidenţei vizuale. „Oare ce se înfăţişează acolo? E un om". Aceasta este desăvârşita *adecvatio rei et intellectusxx o,* „acordul cunoştimei cu obiectul", care chiar şi pentru Kant încă era definiţia de netăgăduit a adevărului. Kant însă era conştient că pentru acest adevăr „nu se poate cere niciun criteriu universal. [El] ar... fi. contradictoriu în sine" 117 Adevărul ca auto-evidenţă nu necesită niciun criteriu; el *este* criteriul, arbitrul ultim a orice ar putea urma după aceea. Astfel Heidegger, discutând în *Sein und Zeit* despre conceptul tradiţional de adevăr, îl ilustrează în felul următor: „Să presupunem că cineva aflat cu spatele la perete emite acest enunţ adevărat: «Tabloul de pe perete stă strâmb». Enunţul acesta se legitimează în măsura în care cel care îl emite se întoarce şi percepe pe perete tabloul atârnând strâmb" n8

Dificultăţile cărora le-a dat naştere încă de la începuturile sale „redutabila ştiinţă" a metafizicii ar putea fi. toate rezumate în fireasca tensiune dintre *theoria* şi *logos,* dintre viziune şi raţionamentul prin cuvinte – fie în forma

„Dialecticii" *(dia-ligesthai),* fie, dimpotrivă, în cea a „silogismului" *(syl-kş & sthai),* adică fie că desface lucrurile, în particular opiniile, cu ajutorul cuvintelor, fie că le aduce împreună într-un discurs al cărui conţinut de adevăr depinde de o premisă iniţială percepută prin intuiţie, prin *nous,* care nu este supus erorii pentru că nu este *metd logou,* subsecvent cuvintelor.119 Dacă filosofia este mama ştiinţelor, ea însăşi este ştiinţa începuturilor şi principiilor (*archdi)* ştiinţei; iar aceste *archdi,* care apoi devin obiectul metafizicii aristotelice, nu pot fi, la rândul

lor, derivate; ele se oferă minţii în auto-evidenţa intuiţiei.

Ceea ce a recomandat vederea pentru statutul de metaforă directoare în filosofie – iar, alături de vedere, intuiţia ca ideal al adevărului – nu a fost doar „nobleţea" acestui cel mai cognitiv simţ al nostru, ci şi ideea foarte timpurie potrivit căreia căutarea de către filosof a sensului este identică cu căutarea cunoaşterii de către omul de ştiinţă. Aici merită reamintită strania turnură dată de Alistotel, în primul capitol al *Metafizicii,* propoziţiei platoniciene că *thaumdzein,* mirarea, este începutul întregii filosofii. Dar identificarea adevărului cu sensul a fost făcută, fireşte, chiar mai devreme. Căci cunoaşterea vine prin căutarea a ceea ce suntem obişnuiţi să numim adevăr, iar cea mai înaltă formă a adevărului cognitiv este tocmai intuiţia. Orice cunoaştere începe de la investigarea apariţiilor aşa cum acestea sunt date simţurilor noastre, iar dacă omul de ştiinţă vrea apoi să meargă mai departe şi să descopere cauzele efectelor vizibile, ţelul său ultim este de a face să apară orice se poate ascunde în spatele simplelor suprafeţe. Lucrul acesta este adevărat chiar şi despre cele mai complicate instrumente mecanice, care sunt proiectate astfel încât să ajungă la ceea ce este ascuns ochiului liber. În ultimă instanţă, confirmarea oricărei teorii a omului de ştiinţă se realizează prin mărturia simţurilor – întocmai ca în modelul simplist pe care l-am citat adineauri din Heidegger. Aici tensiunea la care făceam aluzie dintre vedere şi vorbire nu intervine; la acest nivel, ca în exemplul citat, vorbirea traduce întru totul adecvat vederea (lucrurile ar fi stat altfel dacă nu doar poziţia tabloului pe perete, ci şi conţinutul său ar fi trebuit exprimat în cuvinte). Faptul însuşi că nişte simboluri matematice pot substitui cuvintele şi pot chiar exprima mai bine fenomenele subiacente pe care instrumentele le silesc să apară, aşa-zicând, contrar propriei lor înclinaţii demonstrează eficacitatea superioară a metaforelor vizuale în a face manifest tot ce nu are nevoie de vehiculul vorbirii.

Gândirea însă, în contrast cu activităţile cognitive

care pot folosi gândirea ca unul din instrumentele lor, are nevoie de vorbire nu numai pentru a se face auzită şi a deveni manifestă; ci are nevoie de ea din capul locului, pentru a fi activată. Şi cum vorbirea se realizează prin şiruri de propoziţii, gândirea nu poate sfârşi niciodată dând naştere unei intuiţii; tot aşa, ea nu poate fi. confirmată prin vreo evidenţă ivită de la sine în timpul contemplaţiei tăcute. Dacă gândirea, ghidată de vechea metaforă a vederii şi neînţelegându-se pe sine şi foncţia sa, aşteaptă din partea activităţii sale „adevărul", acest adevăr este nu doar inefabil prin definiţie... Asemenea copiilor care încearcă să prindă fumul în căuşul palmei, filosofii văd deseori plutind în faţa lor obiectul pe care ar vrea să-l prindă" – spunea Bergson, ultimul filosof care a crezut ferm în intuiţie, descriind astfel fidel ceea ce li se întâmpla cu adevărat gânditorilor din acea şcoală.120 Iar motivul „eşecului" este pur şi simplu acela că nimic exprimat în cuvinte nu poate atinge vreodată imobilitatea unui obiect al purei contemplaţii. În comparaţie cu un obiect al contemplaţiei, sensul, care poate fi rostit şi despre care se poate vorbi, este alunecos; dacă filosoful vrea să-l *vadă* şi să-l *cuprindă,* „îi scapă printre degete" z De la Bergson încoace folosirea metaforei vederii în filosofie se află în continuu reflux, ceea ce nu e surprinzător, de vreme ce accentul şi interesul s-au deplasat cu totul de la contemplaţie la discurs, de la *nous* la *logos.* Odată cu această deplasare, s-a deplasat şi criteriul adevărului de la acordul cunoaşterii cu obiectul ei – *adecvatio rei et intellectus,* înţeleasă prin analogie cu acordul viziunii cu obiectul văzut – la simpla *formă* a gândirii, a cărei regulă de bază este axioma non-contradicţiei, a autoconsecvenţei, adică la ceea ce Kant înţelegea drept „piatra de încercare, cel puţin negativă, a adevărului". Dincolo de sfera cunoaşterii analitice, „ea nu are, în calitate de criteriu *suficient* al adevărului, nicio autoritate şi nicio utilitate" în la acei puţini filosofi moderni care încă aderă, oricât de vag şi ezitant, la supoziţiile tradiţionale ale metafizicii, bunăoară la Heidegger şi la Walter Benjamin, vechea

metaforă a vederii nu a dispărut cu totul, dar, aşa-zicând, s-a contractat: la Benjamin, adevărul „licăreşte fogar” *(huscht vomber)*; la Heidegger, momentul iluminării este înţeles ca o străfulgerare *(Blitz),* iar la urmă vechea metaforă e înlocuită cu una complet diferită, *das Gelăut der Stille,* „sunetul liniştii”. În termenii tradiţiei, această din urmă metaforă este cea mai bună aproximaţie a iluminării la care se ajunge în contemplarea tăcută. Căci, deşi metafora pentru sfârşitul şi punctul culminant al procesului de gândire este de astă dată împrumutată de la simţul auzului, ea nu corespunde câtuşi de puţin perceperii unui şir articulat de sunete, ca atunci când ascultăm o melodie, ci iarăşi unei stări mentale imobile, de pură receptivitate. Şi cum gândirea, acest dialog tăcut cu mine însumi, este pură activitate a minţii combinată cu totala imobilitate a corpului – „niciodată nu sunt mai activ (mai puţin liber) decât atunci când nu fac nimic (sunt liber)” (Cato) –, dificultăţile create de metaforele împrumutate de la simţul auzului ar fi la fel de mari ca şi cele create de metafora vederii. (Bergson, încă ferm ataşat metaforei intuiţiei pentru idealul adevărului, vorbeşte de „caracterul eminamente activ, aproape că aş spune violent, al intuiţiei metafizice”, nedându-şi seama de contradicţia dintre liniştea contemplaţiei şi orice fel de activitate, cu atât mai mult una violentă. 123) Iar Aristotel vorbeşte despre „*energeia* (activitatea) filosofică” ca despre „activitatea desăvârşită şi netulburată de nimic care [tocmai din acest motiv]”. este cea mai plăcută dintre toate” *(„Altă men he ge teleia energeia kai akOlytos en beaute echei to chdirein, hoste an ei e he theoretike energeia pason hediste”). X2A* Cu alte cuvinte, principala dificultate pare a fi aici aceea că pentru gândirea însăşi – al cărei limbaj este pe de-a-ntregul metaforic şi al cărei cadru conceptual depinde în întregime de darul metaforei, care construieşte un pod peste prăpastia dintre vizibil şi invizibil, dintre lumea apariţiilor şi eul gânditor – nu există nicio metaforă în stare să lămurească în mod plauzibil această activitate specială a spiritului, în care ceva invizibil din noi se ocupă

de invizibilele lumii. Toate metaforele împrumutate de la simţuri ne conduc la dificultăţi din simplul motiv că toate simţurile noastre sunt esenţialmente cognitive şi deci, dacă sunt înţelese ca activităţi, îşi au unul din capete în afara lor; ele nu sunt *energeia,* scop în sine, ci instrumente care ne permit să cunoaştem lumea şi să intervenim în ea.

Gândirea este în afara ordinii obişnuite deoarece căutarea sensului nu duce la un rezultat final care să supravieţuiască activităţii, să aibă rost după ce activitatea s-a încheiat. Cu alte cuvinte, plăcerea despre care vorbeşte Aristotel, deşi manifestă eului gânditor, este prin definiţie inefabilă. Singura metaforă la care ne putem gândi pentru viaţa spiritului este senzaţia de a fi viu. *Fără suflarea vieţii, corpul omenesc este un cadavru; flarăgândire, spiritul uman este mort.* Aceasta e de fapt metafora pe care a încercat-o Aristotel în faimosul capitol al şaptelea din cartea Lambda a *Metafizicii*: „Actualizarea intelectului [*energeia* care-şi are scopul în ea însăşi] este viaţă” 12 Legea lui inerentă, pe care doar un zeu o poate îndura veşnic, iar omul, doar acum şi aici, răstimp în care se aseamănă divinităţii, este „o mişcare neîncetată, iar aceasta este circulară” 126 – adică singura mişcare ce nu ajunge niciodată la un sfârşit şi nu are drept rezultat un produs finit. E ciudat cum această foarte stranie idee, că procesul de gândire autentic, acest *noesis noeseos,* este circular – cea mai triumfătoare justificare a argumentului circular oferită dinăuntrul filosofiei –, nu i-a neliniştit niciodată pe filosofi sau pe interpreţii lui Aristotel – în parte, probabil, din pricina traducerii frecvent greşite a cuvintelor *nous* şi *theoria* prin „cunoaştere”, care cunoaştere ajunge întotdeauna la o încheiere şi produce un rezultat final. **127** Dacă gândirea ar fi. un demers cognitiv, ea ar trebui să se caracterizeze printr-o mişcare rectilinie, pornind în căutarea obiectului său şi terminându-se cu cunoaşterea lui. Mişcarea circulară de care vorbeşte Aristotel, luată împreună cu metafora vieţii, sugerează o căutare de sens care pentru om ca fiinţă gânditoare însoţeşte viaţa şi sfârşeşte doar în moarte. Mişcarea

circulară este o metaforă luată din procesul vieţii, care, deşi merge dinspre naştere spre moarte, descrie şi cercuri cât timp omul trăieşte. Această experienţă simplă a eului gânditor s-a dovedit îndeajuns de impresionantă pentru ca ideea de mişcare circulară să fie reluată şi de alţi gânditori, cu toate că se află în flagrantă contradicţie cu presupoziţia lor tradiţională că adevărul este rezultatul gândirii, că există ceva de felul hegelienei „cunoaşteri speculative" 128 Întâlnim la Hegel, fără referire la Aristotel, următoarele: „Filosofia constituie un cerc... Ea este o urmare care nu atârnă în vânt, nu este ceva ce începe nemijlocit, ci *este ceva ce se rotunjeşte în sine"* (subl. mea). n9 Aceeaşi idee o găsim şi la sfârşitul lucrării lui Heidegger *Ce este metafizica?* unde el defineşte „întrebarea de bază a metafizicii" ca fiind „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?" – într-un fel, cea dintâi întrebare a gândirii, dar în acelaşi timp gândul la care ea „e silită să se întoarcă mereu". **130**

Totuşi aceste metafore, deşi corespund modului de gândire speculativ, noncognitiv, şi rămân loiale experienţelor fundamentale ale eului gânditor, întrucât nu se raportează la nicio capacitate cognitivă, rămân cum nu se poate mai găunoase şi nici chiar Aristotel nu le foloseşte în alte locuri – cu excepţia pasajului în care afirmă că a trăi este *energein,* adică activitate ce-şi este sieşi ţel. lăi în plus, metafora de care vorbim nu oferă răspuns la întrebarea „De ce gândim?", pentru că la întrebarea „De ce trăim?" nu există răspuns.

În *Cercetările filosofice* ale lui Wittgenstein (scrise după ce s-a convins că încercarea sa anterioară din *Tractatus* de a înţelege limbajul, şi deci gândirea, ca fiind o „imagine a realităţii" nu se susţine – „Propoziţia este o imagine a realităţii. Propoziţia este un model al realităţii, al realităţii aşa cum o gândim noi că este" 132) există un interesant joc mental ce poate servi la ilustrarea acestei dificultăţi. El întreabă: „Pentru ce gândeşte omul?... Gândeşte cumva deoarece gândirea şi-a probat valoarea?

— Deoarece el gândeşte că este avantajos să

gândeşti?” Este ca şi cum ai întreba „Îşi creşte el copiii deoarece aceasta şi-a probat valoarea?” Totuşi trebuie admis că „*uneori* gândim pentru că gândirea şi-a probat valoarea”, sublinierea sugerând că numai „uneori” se întâmplă aşa. Şi atunci, „Cum putem afla *de ce* omul gândeşte?”. La care Wittgenstein răspunde: „Adesea, noi abia atunci devenim conştienţi de *faptele* importante, când reprimăm «Întrebarea de ce?»; fapte care apoi, în cercetările noastre, conduc la un răspuns” i33 Tocmai într-un efort deliberat de a suprima întrebarea „*De ce* gândim?” mă voi ocupa acum de întrebarea „*Ce* ne face să gândim?”

CAPITOLUL III

Ce ne face să gândim?

Ipotezele prefilozofice ale filosofiei greceşti

Întrebarea noastră „Ce ne face să gândim?” nu are în vedere cauze sau scopuri. Considerând de la sine înţeleasă nevoia omului de a gândi, ea porneşte de la ipoteza că activitatea de gândire face parte dintre acele *energeiai* care, asemenea cântatului la flaut, îşi conţin scopurile şi nu lasă în lumea pe care o locuim niciun produs finit exterior şi tangibil. Nu putem data momentul în care omul a început să simtă această nevoie, dar simplul fapt al existenţei limbajului şi tot ce ştim despre timpurile preistorice şi despre mitologiile ai căror autori nu-i putem numi ne dau oarecum dreptul să presupunem că nevoia de care vorbim e la fel de veche ca apariţia omului pe pământ. Ceea ce, în schimb, putem data este începutul metafizicii şi al filosofiei, iar ceea ce putem numi sunt răspunsurile la întrebarea noastră formulate în diferite perioade istorice. Parte din răspunsul grec rezidă în convingerea tuturor gânditorilor Eladei că graţie filosofiei oamenii muritori pot să locuiască în vecinătatea lucrurilor nemuritoare şi astfel să dobândească nemurirea şi să se împărtăşească din ea „în cea mai deplină măsură pe care o îngăduie natura umană” În puţinul timp în care muritorii pot suporta s-o practice, filosofarea îi transformă pe aceştia în făpturi

asemenea zeilor, în „zei muritori”, cum spune undeva Cicero. (În acest spirit, etimologia antică a derivat nu o dată cuvântul-cheie *theorein,* ba chiar şi cuvântul *theatron,* din *theos2.)* Necazul cu răspunsul grec e că nu se împacă bine cu însuşi cuvântul „filosofie”, adică iubire sau dorinţă de înţelepciune, care sunt anevoie de atribuit zeilor; căci, după cum spune Platon, „niciunul dintre zei nu este un *iubitor* de cunoaştere şi nu doreşte să fie un cunoscător, *el chiar fiind aceasta* 3

Permiteţi-mi să mă ocup mai întâi de această stranie idee de *athanatiuin* – faptul de a deveni nemuritor –, a cărei influenţă asupra obiectului de studiu legitim al metafizicii tradiţionale nu poate fi. În niciun caz supraevaluată. Vă amintiţi că într-unul din capitolele anterioare am interpretat parabola pitagoreică în termeni de judecată, care ca facultate distinctă a fost descoperită abia târziu în epoca modernă, atunci când Kant, pe urmele interesului arătat de secolul al Vă II-lea pentru fenomenul gustului şi rolul său în estetică şi în relaţiile sociale, a scris *Critica facultăţii de judecare.* Din punct de vedere istoric, lucrul acesta a fost destul de nepotrivit. Ideea pitagoreică de spectator a avut o semnificaţie diferită şi mult mai amplă pentru naşterea filosofiei în Occident. Strâns legată de tema centrală a acelei parabole, anume supremaţia contemplaţiei (*theorein)* asupra acţiunii, este ideea greacă de divin. Potrivit religiei homerice, zeii nu erau transcendenţi, nu se aflau într-o nemărginită lume de dincolo, ci în „cerul de aramă… de-a pururi neclintit sălaş” 4 – Oamenii şi zeii se aseamănă, fiind de acelaşi neam *(hen andron, hen theon genos),* au primit suflarea de la aceeaşi mamă; zeii greci, cum ne spune Herodot5, aveau aceeaşi *physis* ca oamenii; însă, deşi *anthropophysis,* de aceeaşi natură cu ei, aveau şi anumite însuşiri particulare privilegiate: spre deosebire de muritori, ei erau fără de moarte şi se bucurau de o „viaţă uşoară”. Neîmpovăraţi de nevoile vieţii muritoare, se puteau consacra posturii de privitori, uitându-se din Olimp la treburile omeneşti, care pentru ei nu erau mai mult decât un spectacol menit să-i

distreze. Plăcerea zeilor olimpieni pentru calitatea de spectacol a lumii – atât de diferită de felul în care îşi reprezentau ocupaţiile divine alte popoare, vorbind de exemplu despre creaţie şi legiferare ori întemeierea şi cârmuirea comunităţilor – era o înclinaţie pe care o aveau în comun cu fraţii lor mai puţin norocoşi de pe pământ.

Faptul că pasiunea privitului, care preceda (după cum am mai arătat) chiar şi gramatical în limba greacă setea de cunoaştere, era atitudinea greacă fundamentală faţă de lume mi se pare prea evident ca să necesite o documentare suplimentară. Tot ceea ce apărea – natura şi ordinea armonioasă a kosmos-ului, lucrurile care luaseră fiinţă de la sine şi cele pe care mâna de om „le-a pus pe lume" *(dgein eis ten ousian)* 6 (definiţia platoniciană a producerii *[to polein\),* precum şi tot ceea ce excelenţa *(arete)* omului făcea să prindă viaţă în sfera treburilor omeneşti – se cuvenea înainte de toate privit şi admirat. Ceea ce-i ispitea pe oeni să adopte postura purei contemplaţii era acel *kalon,* frumuseţea ca atare a apariţiilor, astfel încât „ideea supremă de bine" sălăşluia în ceea ce se arăta cel mai limpede *(tou ontosphanotaton) 1,* iar virtutea umană, acel *kalon k agathon,* nu era atribuită nici ca urmare a unei calităţi ori a unei intenţii înnăscute a celui care acţiona, nici potrivit consecinţelor faptelor sale, ci doar drept rezultat al prestaţiei sale, al modului în care *apărea* el *pe durata* acţiunii; virtutea era ceea ce azi am numi virtuozitate. La fel ca în arte, faptele oamenilor trebuiau să „strălucească prin meritele lor intrinseci", ca să folosesc o expresie a lui Machiavelli.8 Tot ce exista era presupus a fi., înainte de toate, un spectacol demn de privit de către zei, spectacol din care, firește, şi oamenii, aceste rude sărace ale olimpienilor, voiau să se împărtăşească.

Aşa se face că Aristotel atribuia lbgos-ul, facultatea discursului raţional, grecilor ca deosebiţi de barbari, pe când dorinţa de a privi o atribuia tuturor oamenilor. Tot aşa, locuitorii peşterii lui Platon se mulţumesc să privească *ei dola* de pe peretele din faţa lor fără a rosti niciun

cuvânt, ne fi. ind în stare nici măcar să se întoarcă unul spre altul şi să comunice, fiindcă au picioarele şi grumajii legate de băncile pe care şed. Mulţimea oamenilor se împărtăşeşte din pasiunea divină a privitului. Postura pitagoreică de spectator aflat în afara oricăror îndeletniciri omeneşti cuprindea un element divin. Cu cât un om avea nevoie de mai puţin timp pentru a-şi îngriji corpul şi cu cât consacra mai mult timp acelei îndeletniciri divine, cu atât se apropia mai mult de modul de viaţă al zeilor. Mai mult chiar, dat fiind că oamenii şi zeii aparţineau aceluiaşi gen, nici măcar nemurirea divină nu mai părea cu totul inaccesibilă muritorilor; pe lângă că era o permanentă sursă de invidie, faima, răsplata de preţ primită pentru „isprăvi şi vorbe măreţe" (Homer), putea conferi nemurirea – ce-i drept, un palid substitut al nemuririi divine. Apoi, să nu uităm că stătea doar în puterea spectatorului să-i acorde această răsplată actorului. Căci, înainte ca filosofii să se fi ocupat de ceea ce este pe veci invizibil şi de ceea ce este nu doar fără de moarte, ci cu adevărat etern-durabil, *ageneton,* aşadar nu doar fără de sfârşit, ci şi fără de-nceput, adică fără de naştere – zeii greci, o ştim din *Teogonia* lui Hesiod, erau nemuritori, dar nu şi nenăscuţi –, poeţii şi istoricii se ocupaseră de ceea ce apare şi, după o vreme, dispare dintre cele vizibile ale lumii. Prin urmare, ceea ce anterior apariţiei filosofiei era inclus în ideea unei situări în afara sferei treburilor omeneşti poate fi elucidat cel mai bine examinând pe scurt concepţia grecilor despre poezie şi despre statutul aedului.

Există undeva o menţiune despre un poem pierdut al lui Pindar în care era descrisă o serbare nupţială a lui Zeus. Cu acel prilej Zeus îi întreabă pe zeii reuniţi la petrecere dacă nu cumva vieţii lor fericite îi lipseşte totuşi ceva. Atunci aceştia îl roagă să creeze nişte fiinţe divine noi, care să se priceapă să înfrumuseţeze „prin cuvinte şi muzică" toate operele lui măreţe. Noile fiinţe divine la care se gândea Pindar erau poeţii, şi barzii care-i ajutau pe oameni să dobândească nemurirea, deoarece „mult mai mult decât faptele trăieşte cuvântul pe care buzele,

inspirate de Charite, din adâncuri de suflet îl aduc la lumină”, iar dacă cineva a rostit cuvinte frumoase, „nemuritor prin vremuri răzbate glasul [versurilor sale]”.10 Aezii de asemenea, precum Homer, „turnau povestea… în… cuvinte vrăjite spre a-i fermeca pe toţi oamenii de mai târziu” pe Ei nu se mulţumeau să relateze, ci şi îndreptau (*orthosas*) întâmplările – Aias se sinucisese de ruşine, dar Homer a desluşit mai bine tâlcul şi „l-a cinstit mai presus de toţi oamenii”. Se face deosebire între un lucru făcut şi unul gândit, iar lucrul gândit este accesibil doar „spectatorului”, ne-faptuitorului.

Acest concept de aed provine chiar de la Homer. Versurile cheie sunt cele în care Odiseu soseşte la curtea feacilor, unde, la porunca regelui, aedul îl distrează cântându-i despre o întâmplare din chiar viaţa lui – cearta sa cu Ahile; Odiseu, ascultând, îşi acoperă faţa şi plânge, el, care până atunci nu plânsese niciodată şi cu siguranţă nu când ceea ce auzea acum i se întâmplase aievea. De-abia când aude povestea, devine pe deplin conştient de înţelesul ei. Iar Homer însuşi spune: aedul cântă pentru oameni şi zei ceea ce muza, Mnemosyne, care personifica Memoria, i-a pus în minte. Muza i-a dat şi bune, şi rele: i-a răpit vederea, dar i-a dăruit dulceaţă în glas ca să cânte.

În poemul pierdut închinat lui Zeus, Pindar trebuie că arătase deopotrivă latura subiectivă şi pe cea obiectivă ale acestor experienţe de gândire aurorale: atât lumea, cât şi oamenii au nevoie de elogii pentru ca frumuseţea lor să nu rămână nerecunoscută. Cum oamenii apar în lumea apariţiilor, ei au nevoie de spectatori, iar cei ce vin ca spectatori la festivalul vieţii se umplu de gânduri admirative care sunt apoi turnate în cuvinte. Fără spectatori lumea ar fi imperfectă; participantul, absorbit în lucruri particulare şi presat de treburi ce nu suferă amânare, nu poate vedea cum toate lucrurile particulare de pe lume şi fiecare faptă în parte din sfera treburilor omeneşti se unesc şi produc o armonie, care ea însăşi nu se oferă percepţiei senzoriale, iar acest invizibil din lumea lucrurilor vizibile ar rămâne pe veci necunoscut dacă n-ar

exista spectatori care să-l privească, să-l admire, să ticluiască poveştile şi să le aşeze în cuvinte.

Să transpunem aceste observaţii în limbaj conceptual: tâlcul a ceea ce se întâmplă efectiv şi apare în timp ce se întâmplă se revelează după ce totul a dispărut; amintirea, prin care faci să-ţi fie prezent în minte ceea ce de fapt este absent şi trecut, dezvăluie înţelesul sub forma unei povestiri. Omul care face dezvăluirea nu este implicat în apariţii; el e orb, ferit de vizibil pentru a putea să „vadă" invizibilul. Iar ceea ce vede cu ochii orbiţi şi toarnă în cuvinte este povestea, nu fapta însăşi, *nu* făptuitorul, deşi faima acestuia din urmă va ajunge în înaltul cerului. Se iveşte astfel întrebarea tipic grecească: Cine devine nemuritor, făptuitorul sau povestitorul? Sau: Cine de cine depinde? Făptuitorul de poetul care-i conferă faimă, sau poetul de făptuitor, care trebuie mai întâi să săvârşească isprăvi ce merită să dăinuie în amintire? E de-ajuns să citim la Tucidide discursul funebru al lui Peride ca să aflăm că întrebarea a rămas în dezbatere, răspunsul depinzând de cine-l dă – omul de acţiune sau spectatorul. În orice caz, Pericle, om de stat şi prieten al filosofilor, considera că măreţia Atenei, oraşul ce devenise „şcoala Eladei" (aşa cum Homer fusese dascălul tuturor grecilor), era din acest motiv departe de „a avea nevoie de Homer… sau de alţii cu meşteşugul lui" ca să ajungă nemuritoare; atenienii, prin simpla putere a cutezanţei lor, duraseră „monumente nepieritoare" pe uscat şi pe mare.12

Este trăsătura specifică a filosofiei greceşti faptul că s-a desprins complet de concepţia lui Peride despre cel mai înalt şi mai divin mod de viaţă pentru muritori. E suficient să-l citǎm pe unul dintre contemporanii săi, Anaxagora, care, de altfel, i-a fost şi prieten: întrebat odată de ce omul ar alege să se nască şi să trăiască mai degrabă decât să nu – întrebare care, în treacăt fie spus, pare să-i fi preocupat nu doar pe filosofi şi pe poeţi, ci şi întreaga lume greacă –, a răspuns: „Ca să privească cerul şi cele ce sunt pe cer: stelele, luna şi soarele". Iar Aristotel îl aprobă, spunând: „Trebuie fie să filosofam, fie să spunem adio vieţii şi să

plecăm de aici”.**13**

Ceea ce aveau în comun Pericle şi filosofii era ideea general acceptată printre greci că toţi muritorii trebuie să năzuiască la nemurire şi că lucrul acesta este posibil graţie înrudirii dintre zei şi oameni. În comparaţie cu alte vieţuitoare, omul pare un zeu; 14 este „un fel de zeu muritor” (*quasi mortalem deum,* ca să citez încă o dată sintagma lui Cicero) 15, a cărui principală menire constă, prin urmare, într-o activitate ce l-ar putea izbăvi de condiţia de muritor, făcându-l astfel mai asemănător cu zeii, rudele sale cele mai apropiate. Alternativa la aceasta este coborârea la nivelul vieţii animale. „Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veşnică faţă de cele trecătoare; cei mulţi, însă, se mulţumesc să se ghiftuiască întocmai ca vitele.”! 6 Lucrul de căpetenie aici este că în Grecia prefilozofică era o axiomă crezul că singura ambiţie demnă de om ca om este năzuinţa spre nemurire: isprava măreaţă a cuiva este frumoasă şi lăudabilă nu pentru că serveşte ţării sau poporului său, ci doar pentru că-i aduce „faimă fără de moarte cât ţine vecia” În cuvintele adresate de Diotima lui Socrate, Îţi poţi oare închipui pe Alcesta dându-şi viaţa pentru Admet sau pe Ahile urmându-l curând în moarte pe Patrocle… dacă aceştia nu s-ar fi gândit să lase după ei, drept răsplată a curajului şi a jertfei lor *arete*\, amintirea fără de moarte pe care ne-au lăsat-o?” Iar diversele feluri de iubire sunt, potrivit *Banchetului* lui Platon, unite până la urmă în năzuinţa spre nemurire a tuturor celor muritoare.

Nu ştiu cine a fost cu-adevărat primul grec care a conştientizat neajunsul decisiv al atât de lăudatei şi invidiatei nemuriri a zeilor – neajunsul că, fiind fără de moarte *(a-thdnatoi,* cei ce erau pe veci *aien contes),* nu erau totuşi eterni. „După cum ne arată în detaliu *Teogonia,* ei toţi fuseseră născuţi; durata vieţii lor avea un început în timp. Filosofii sunt cei ce introduc un *arche,* un început absolut, care este el însuşi fără de început, o permanentă şi nenăscută sursă de naşteri. Aici iniţiatorul este probabil Anaximandrfu9, dar rezultatul îl putem vedea mai limpede

în poemul lui Parmenide20 Fiinţa parmenidiană este *pentru totdeauna,* în sensul tare al expresiei; ea este fără de naştere (*ageneton)* şi nepieritoare *(anolethron).* Fără să fie limitată nici de naştere, nici de moarte, durata a *Ceea ce este* înlocuieşte şi transcende supravieţuirea fără de sfârşit care-i caracteriza pe zeii olimpieni. „2 i cu alte cuvinte, *Fiinţa,* nenăscută şi fără de moarte, a înlocuit pentru filosofi simpla nemurire a zeilor olimpieni; Fiinţa a devenit adevărata divinitate a filosofiei deoarece, cu faimoasele cuvinte ale lui Heradit, pe ea „n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni; ea a fost întotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge" 22. Nemuririi zeilor nu i se putea acorda încredere; ceea ce luase fiinţă putea să şi înceteze de a fi – oare zeii preolimpieni nu erau morţi şi-ngropaţi de-a binelea? –, iar acest defect de care suferea perenitatea zeilor e cel ce i-a fa. cut (mult mai mult, cred eu, decât frecventa lor conduită imorală) atât de vulnerabili la atacurile feroce ale lui Platon. Religia homerică n-a fost niciodată un crez care să poată fi înlocuit de un alt crez; „pe zeii olimpieni i-a doborât la pământ filozofia1 Faptul că noua şi perena divinitate, pe care Heradit, în fragmentul citat puţin mai înainte, încă o numeşte *kosmos* (nu lumea sau universul, ci ordinea şi armonia lor), capătă în sfârşit, începând de la Parmenide, numele de „Fiinţă" pare a se datora, după cum sugerează Charles Kahn, conotaţiilor *durative* pe care acest verb le-a avut încă dintru început. Este adevărat, şi nicidecum un lucru de la sine înţeles, că „aspectul durativ, fiind inseparabil de tulpină, imprimă o nuanţă tuturor accepţiilor verbului, inclusiv celor filozofice14.

Dacă Fiinţa a înlocuit zeii olimpieni, atunci filosofia a înlocuit religia. Filosofarea a devenit singura „cale" posibilă a pietăţii, şi această cea mai nouă caracteristică a noului zeu era de a fi Unul. Că acest Unu era într-adevăr un zeu, şi astfel în mod hotărâtor diferit de ceea ce înţelegem noi prin „fiinţă", devine evident când constatăm că „Filosofia Primă" a lui Aristotel era numită de el

„Teologie”, denumire prin care nu înţelegea o teorie despre zei, ci ceea ce mult mai târziu – în veacul al VIII-lea – a fost numit *ontologia,* „ontologie”.

Marele avantaj al noii discipline era că, pentru a-şi câştiga partea de nemurire, omul nu mai era nevoit să recurgă la căile nesigure ale posterităţii. El o putea actualiza chiar din timpul vieţii fără să ceară ajutorul semenilor săi ori al poeţilor, care mai înainte, conferindu-i faimă, i-ar fi putut nemuri numele. Calea spre noua nemurire consta în a-şi face sălaş printre lucrurile ce durează veşnic, iar noua facultate care fa. cea posibil acest lucru a fost numită *nous* sau raţiune. Termenul a fost împrumutat de la Homer, unde *noos,* pe lângă că desemna mentalitatea specifică unei persoane, acoperea şi toate activităţile mentale. *Nous* corespunde Fiinţei, şi când Parmenide spune *„togar autO noein estin te kai iiinai 2* („A fi şi a gândi *[noiiin,* activitatea nowr-ului] sunt totuna”), el spune deja implicit ceea ce Platon şi Aristotel au spus după aceea explicit: că există în om ceva ce corespunde cu exactitate divinului, fiindcă îl ajută să trăiască, aşa-zicând, în vecinătatea lui. Această divinitate e cea care face ca Gândirea şi Fiinţa să fie totuna. Folosindu-şi nows-ul şi retrăgându-se mental din toate lucrurile pieritoare, omul se asimilează divinului. Iar această asimilare este înţeleasă în sens aproape literal. Căci, aşa cum Fiinţa este zeul, *nous* este, potrivit lui Aristotel (care citează din Ermotimos sau din Anaxagora), „zeul nostru” şi „viaţa celor muritori are parte de ceva divin” 26 „Toţi înţelepţii sunt de acord”, spune Platon, că nowr-ul este „regele cerului şi al pământului17; el este deci mai presus de întregul univers, aşa cum Fiinţa este superioară în rang tuturor celorlalte. Prin urmare, filosoful, care a hotărât să rişte o călătorie dincolo de „porţile Zilei şi ale Nopţii” (Parmenide), dincolo de lumea celor muritoare, „ajunge drag zeilor şi, dacă îi e dat aceasta vreunui om, dobândeşte nemurirea1128 Pe scurt, a se angaja în ceea ce Aristotel numea *theoretike energeia* (activitatea contemplativă), care e identică cu activitatea zeului (he tou *theou energeia),* înseamnă a se

„nemuri” *(athanatizein*), a se consacra unei activităţi care ne face nemuritori „atât cât este cu putinţă... făcând totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din noi” 2

E important de reţinut că partea nemuritoare şi divină din om nu există decât dacă este actualizată şi focalizată asupra divinului din afară; cu alte cuvinte, *obiectul* gândurilor noastre este cel care conferă nemurire gândirii înseşi. Acest obiect este în chip invariabil etern-durabilul, ceea ce a fost şi este şi va fi, şi care deci nu poate să fie altfel decât este şi nu poate să *nu* fie. Acest obiect etern-durabil sunt înainte de toate „revoluţiile universului”, pe care le putem urmări mental, dovedind astfel că suntem aidoma „unei plante ce-şi are rădăcinile în cer, nu în pământ”, făpturi ale căror „rude” sălăşluiesc nu pe pământ, ci în ceruri.30 În spatele acestei convingeri putem detecta cu uşurinţă mirarea primordială, ea însăşi filosofică. Mirarea îl pune pe omul de ştiinţă pe calea „risipirii ignoranţei” şi tot ea l-a fa. cut pe Einstein să spună: „Veşnica taină a lumii [adică a universului] este inteligibilitatea sa”. Prin urmare, toată „dezvoltarea11 ulterioară de teorii pe măsura inteligibilităţii universului „este într-un anumit sens o continuă fugă de «miracol»”.3 Zeul oamenilor de ştiinţă, suntem tentaţi să spunem, l-a creat pe om după chipul său şi l-a aşezat în lume dându-i o singură poruncă: Acum încearcă să desluşeşti singur cum au fost fa. cute şi cum funcţionează toate acestea.

În orice caz, pentru greci filosofia era „dobândirea nemuririi” 32, care se realiza în două etape. Prima din ele era activitatea nows-ului, care consta în contemplarea etern-durabilului şi era în sine *aneu! Ogou,* silenţioasă, după care urma încercarea de a transpune viziunea în cuvinte. Aceasta era numită de Aristotel *aletheuein,* termen ce nu doar că înseamnă să spui lucrurile aşa cum sunt cu adevărat, fără să ascunzi nimic, ci se şi aplică doar propoziţiilor despre lucruri care sunt întotdeauna şi în mod necesar, neputând fi altminteri. Omul ca om, spre deosebire de celelalte specii animale, este alcătuit din

nous şi *logos*. „Fiinţa omului este rânduită potrivit cu *nous* şi *logos*" – *ho dnthropos kai katd logon kai katd noun tetaktai autou he ousia.* **33** Dintre acestea două, doar *nous-Ul* îl ajută să ia parte la etern-durabil şi la divin, în vreme ce *logos-ul,* menit „a spune ceea ce este", *legein la conta* (Herodot), este capacitatea specific şi exclusiv umană, care se aplică şi la simplul „gând muritor", la opinii sau *dogmata,* la ceea ce se întâmplă în sfera treburilor omeneşti şi la ceea ce doar „pare", dar nu *este.*

Logos-ul ca deosebit de *nous* nu este divin, iar transpunerea viziunii filosofului în limbaj – *aletheuein,* în sensul strict al filosofilor – suscita dificultăţi considerabile; criteriul discursului filosofic este *homoiosis* (în opoziţie cu *doxa,* opinia), „a fauri o asemănare" sau a asimila cât mai fidel cu putinţă în cuvinte viziunea oferită de *nous,* care este ea însăşi fără discurs, văzând „direct, fără niciun proces de raţionare discursivă14. Criteriul pentru facultatea viziunii nu este „adevărul", aşa cum sugerează verbul *aletheuein,* derivat din homericul *alethes* (adevărat), unde e folosit doar pentru *verba dicendi* în sensul de „spune-mi fără a ascunde (*lanthdnai)* înăuntrul tău", adică „nu mă înşela" – ca şi cum funcţia comună a vorbirii, aici conţinută în *alpha privativum,* ar fi tocmai aceea de a înşela. Adevărul rămâne criteriul discursului, deşi acum, când acesta trebuie să se asimileze şi, aşa-zicând, să-şi ia orientarea de la viziunea proprie nows-ului, el îşi schimbă caracterul. Criteriul pentru viziune este doar calitatea de a fi etern-durabil a obiectului privit; mintea se poate împărtăşi din aceasta direct, dar dacă un om „se lasă pradă dorinţelor şi ambiţiilor şi se luptă pentru ele, toate gândurile lui sunt muritoare şi… el însuşi va deveni cu desăvârşire muritor, de vreme ce şi-a cultivat partea muritoare din el". Pe când „dacă pune suflet" în contemplarea celor nemuritoare „va fi cu desăvârşire nemuritor, atât cât îi este dat naturii umane să se împărtăşească din nemurire".35

Este îndeobşte acceptat că filosofia, care începând de la Aristotel a fost domeniul cercetării lucrurilor ce vin

după cele fizice şi le transcend *(ton metd la physikd),* îşi are obârşia la greci. Şi, având obârşie greacă, ea şi-a stabilit ţelul originar grec, nemurirea, care părea până şi sub aspect lingvistic ţelul cel mai firesc pentru oameni, fiindcă ei se concepeau drept *muritori, thnetoi* sau *brotoi,* şi, potrivit lui Aristotel, considerau moartea „răul cel mai mare", avându-i în schimb pe zeii nemuritori drept neamuri sau, cum am spune noi, rude de sânge, cu care „şi-au primit suflarea de la aceeaşi mamă". Filosofia nu a fa. cut nimic pentru a schimba acest ţel firesc; a propus doar o altă cale de a-l atinge. Pe scurt, acest ţel a dispărut odată cu declinul şi căderea poporului grec, iar din filosofie a dispărut cu totul odată cu venirea creştinismului, care aducea „vestea cea bună", spunându-le oamenilor că nu sunt muritori, ci, contrar credinţelor lor păgâne dinainte, lumea este sortită pieirii, în timp ce ei vor fi. Înviaţi cu trupul după moarte. Ultima rămăşiţă a năzuinţei greceşti spre eternitate poate fi văzută în acel *nune stans,* „acum-ul neclintit11, al contemplaţiei misticilor medievali. Formula e frapantă şi vom vedea mai târziu că ea corespunde într-adevăr unei experienţe foarte caracteristice a eului gânditor.

Totuşi, în vreme ce puternicul imbold către filosofare a dispărut, temele metafizicii au rămas aceleaşi şi au continuat de-a lungul veacurilor să traseze deosebirea dintre lucrurile despre care merită şi cele despre care nu merită gândit. Ceea ce pentru Platon era de la sine înţeles – anume că cunoaşterea pură „are de-a face cu ceea ce este mereu la fel în chip neamestecat, se raportează la alte realităţi ori la unele ce sunt îndeaproape înrudite cu acelea" **36** – a rămas, cu multiple variaţii, ipoteza de bază a filosofiei până în ultimele etape ale epocii moderne. Din ea erau excluse prin definiţie toate chestiunile privitoare la treburile omeneşti, pentru că acestea erau contingente, adică puteau fi oricând diferite de cum erau de fapt. Astfel că până şi atunci când Hegel, sub influenţa Revoluţiei Franceze – în timpul căreia, potrivit lui, fuseseră puse-n act principii eterne precum libertatea şi dreptatea –, a luat

istoria însăşi drept obiect de cercetare a putut-o face numai conform ipotezei că nu doar revoluţiile din ceruri şi purele produse ale gândirii, precum numerele şi altele asemenea lor, ascultau de legile de fier ale necesităţii, ci şi treburile omeneşti de pe pământ se desfăşurau potrivit unor asemenea legi, care constituiau întruparea Spiritului Absolut. Începând de atunci, ţinta fi. lozofarii nu a mai fost nemurirea, ci necesitatea: „Contemplarea filosofică nu are altă intenţie decât să elimine accidentalul 17.

Temele metafizice, iniţial divine – etern-durabilul şi necesarul –, au supravieţuit nevoii de a dobândi nemurirea prin strădania minţii de „a se poziţiona" şi a rămâne în prezenţa divinului, strădanie devenită oţioasă atunci când, odată cu ivirea creştinismului, credinţa a înlocuit gândirea în rolul de aducătoare a nemuririi. Pe de altă parte, într-o manieră diferită, a persistat şi evaluarea posturii de spectator drept modul de viaţă esenţialmente filosofic şi, în general, cel mai bun mod de viaţă cu putinţă.

În vremurile precreştine acea idee era încă vie în şcolile filosofice ale Antichităţii târzii, când viaţa în lume nu mai era considerată o binecuvântare, iar implicarea în treburile omeneşti nu mai era văzută ca distragere de la o activitate mai divină, ci mai degrabă ca fiind în sine primejdioasă şi lipsită de bucurii. A refuza implicarea politică însemna a ocupa o poziţie în afara vălmăşagului, suferinţelor şi vicisitudinilor inerente treburilor omeneşti. Spectatorii romani nu mai erau aşezaţi pe rândurile de sus ale unui teatru de unde să poată privi, asemeni zeilor, la jocul lumii; locul lor era acum ţărmul sau limanul sigur de unde se puteau uita, fără a fi în primejdie, la agitaţia sălbatică şi imprevizibilă a mării bântuite de furtună. Iată în ce cuvinte lăuda Lucreţiu avantajele posturii de simplu spectator: „E dulce de pe mal să vezi pe altul I cum se trudeşte când noianul mării I e răscolit de vânturi. Nu fiindcă I te-ar desfata pe tine chinul altuia, ci pentru că-i plăcut să vezi cu ochii I de câte rele eşti scutit tu însuţi**".38** Aici, firește, este cu totul pierdută relevanţa filosofică a posturii de spectator – pierdere de care au avut

parte atâtea alte idei greceşti când au încăput pe mâinile romanilor. Au fost pierdute nu doar privilegiul spectatorului de a judeca, pe care l-am întâlnit menţionat la Kant, şi contrastul fundamental dintre a gândi şi a acţiona, ci deopotrivă ideea, şi mai fundamentală, că tot ce apare se află acolo pentru a fi văzut, că însuşi conceptul de apariţie reclamă un spectator şi că deci a privi şi a contempla sunt activităţi de cel mai înalt rang.

A rămas în seama lui Voltaire să tragă concluziile din spusele lui Lucreţiu. După părerea sa, dorinţa de a privi nu-i decât o vană curiozitate: ea îi atrage pe oameni către spectacolul unei corăbii pe cale să naufragieze; sau îi împinge să se caţere în copaci pentru a privi masacrele unei bătălii ori să asiste la execuţii publice. Această pasiune, spunea Voltaire, omul o are în comun cu maimuţele şi câinii. Cu alte cuvinte, dacă Lucreţiu are dreptate şi doar simţul securităţii e cel care naşte în om pasiunea pentru spectacole, atunci dorinţa de a privi ca atare e de pus doar pe seama unei imature pulsiuni iraţionale ce ne poate chiar primejdui existenţa. Filosoful, pentru care vorbeşte Lucreţiu, nu va avea nevoie să vadă un naufragiu ca să fie pus în gardă şi să nu se aventureze pe o mare în furtună.

Din păcate, în tradiţia noastră, benefica şi „nobila” distanţă dintre spectator şi obiectul privit ni s-a transmis tocmai sub această formă destul de superficială – dacă lăsăm deoparte statutul înalt acordat contemplaţiei în filosofia medievală, cu toate conotaţiile ei atât de variate. Şi e curios cât de frecvent apare Lucreţiu drept sursă explicită ori implicită. Iată, de pildă, ce scrie Herder despre Revoluţia Franceză: „Noi putem privi Revoluţia Franceză de pe un liman ferit de primejdii, ca şi cum ne-am uita la un naufragiu ce are loc în largul mării deschise, străine, dacă nu cumva nenorocul ne-ar arunca acolo împotriva voinţei noastre”. Iar Goethe, întrebat după Bătălia de la Jena cum s-a simţit în timpul ei, a răspuns folosind aceeaşi imagine: „Nu mă pot plânge. Eram ca un om care priveşte de pe o stâncă înaltă marea furioasă de

jos şi care, deşi incapabil să-i ajute pe naufragiaţi, este la adăpost de valurile năprasnice, iar potrivit unui autor din Antichitate acesta ar trebui să fie un sentiment destul de liniştitor1139.

În epoca modernă, cu cât venim mai aproape de prezent, cu atât mai puţin rămâne – nu în manuale, ci în experienţa vie – din ipotezele prefilozofice care au fost de fapt moaşele „redutabilei**11** ştiinţe (McKeon) numite metafizică.

Răspunsul lui Platon şi ecourile lui

În filosofia greacă, la întrebarea „De ce gândim?" există, totuşi, un răspuns ce nu are nimic de-a face cu aceste ipoteze prefilozofice care au devenit atât de importante pentru istoria metafizicii şi care, probabil, şi-au pierdut de multă vreme relevanţa. În vedere spusa lui Platon pe care am citat-o deja, anume că originea filosofiei se află în Mirare, iar după părerea mea acest răspuns nu şi-a pierdut deloc din plauzibilitate. Pentru că mirarea respectivă nu are nicio legătură cu năzuinţa spre nemurire; nici chiar în faimoasa interpretare aristotelică a mirării ca *aporein* (a fi nedumerit din pricina ignoranţei, care poate fi risipită prin cunoaştere) nu e pomenită deloc *athanatizein*, activitatea dătătoare de nemurire, pe care o ştim din *Etica nicomahică***40** şi care este, într-adevăr, integral platoniciană. Remarca lui Platon despre mirare survine destul de abrupt în cursul unei discuţii despre relativitatea percepţiilor senzoriale (şi, din câte-mi dau seama, nu este repetată în niciun alt loc din opera sa). Vorbind despre ceva ce *este* „în afara ordinii", pasajul în cauză este el însuşi întrucâtva în afara ordinii, cum deseori se întâmplă la Platon, unde cele mai elocvente propoziţii pot fi uşor izolate şi refolosite în afara contextului, mai ales atunci când autorul, după ce se implică în aporii logice şi de altă natură tipice veacului său, aporii despre care s-ar putea spune pe drept cuvânt că-şi trădează vârsta, curmă brusc discuţia despre ele. În locul despre care vorbim, Theaitetos spune că „se minunează" – în sensul curent al cuvântului –, la care Socrate îi face un compliment,

spunându-i că acesta este adevăratul însemn al filosofului, după care nu mai revine niciodată la chestiunea în discuţie. Scurtul pasaj sună astfel: „Într-adevăr, ceea ce simţi e propriu întru totul unui filosof – mirarea (i*thaumdzein*). Căci nu există alt început (*arche}* pentru filosofie decât aceasta şi se pare că cel care a afirmat [e vorba de Hesiod] că Iris [Curcubeul, mesager al zeilor] e copilul lui Thaumas [Mirarea] nu a făcut genealogii rele” 41. La prima vedere, pasajul pare a spune doar că filosofia aşa cum o înţelegea şcoala ioniană descinde din astronomie, din mirareastârnită de miracolele din cer. Aa cum curcubeul, legând cerul de pământ, aduce mesajul ceresc oamenilor, la fel gândirea sau filosofia, care răspunde prin mirare copilului Mirării, leagă pământul de cer.

Examinate mai îndeaproape, aceste câteva cuvinte sugerează mult mai mult. Cuvântul „Iris”, curcubeu, apare şi în *Cratylos42,* unde Platon îl derivă „din verbul *a spune (ei prin),* pentru că era un mesager”, iar cuvântul pentru mirare *(thaumdzein),* pe care aici îl dezbracă de sensul curent în care-l folosise Theaitetos, dându-i genealogia, apare cu regularitate la Homer şi derivă el însuşi dintr-unul din numeroasele verbe greceşti pentru a privi în sensul de a contempla: *thetisthai* – aceeaşi rădăcină pe care am întâlnit-o mai devreme la Pitagora în *theatdi,* spectatori. La Homer, această contemplare pătrunsă de mirare este de obicei rezervată unor oameni cărora li se arată un zeu; cuvântul e folosit şi ca adjectiv aplicabil oamenilor în sensul „O, admirabile!”, adică demn de mirarea admirativă rezervată de obicei zeilor, un om asemenea zeilor. În plus, zeii care li se arătau oamenilor aveau următoarea particularitate: apăreau cu chipuri familiare de oameni şi nu erau recunoscuţi drept divinităţi decât de cei pe care-i abordau. Mirarea venită ca reacţie nu este, aşadar, ceva ce oamenii îşi pot provoca singuri; ea este un *pothos,* ceva suportat, nu ceva obţinut prin acţiune; la Homer, cel ce acţionează este zeul, a cărui apariţie omul trebuie s-o îndure, neputând să i se sustragă.

Cu alte cuvinte, declanşatorul mirării în oameni este ceva familiar, şi totuşi în mod normal invizibil, ceva ce, totodată, oamenii sunt siliţi să *admire.* Genul de mirare care constituie punctul de plecare al gândirii nu este nedumerirea, surpriza sau perplexitatea; ci o mirare *admirativă.* Ceea ce ne stârneşte minunarea este confirmat şi afirmat de admiraţia care izbucneşte în vorbire, acest dar al lui Iris, curcubeul, mesagerul celor de sus. Vorbirea îmbracă apoi forma de elogiu, de glorificare nu a vreunei apariţii deosebit de uimitoare, nici a totalităţii lucrurilor din lume, ci a armonioasei ordini din spatele lor, care este ea însăşi invizibilă, dar pe care totuşi lumea apariţiilor ne face s-o întrezărim. „Căci cele vizibile sunt – în cuvintele lui Anaxagoras – punctul de plecare al cunoaşterii celor invizibile" *(opsis gar ton adelon la phainomena)***.43** Filosofia debutează cu o conştientizare a acestei invizibile ordini armonioase a kosmos-ului, care este manifestă în mijlocul vizibilelor familiare ca şi cum acestea ar fi transparente. Filosoful se minunează în faţa „armoniei invizibile", care, potrivit spusei lui Heradit, este „mai puternicădecât cea vizibilă" (*harmonie aphanes phaneres kreitton).44* Un alt cuvânt timpuriu pentru invizibilul din mijlocul fenomenelor este *physis,* natura, care pentru greci însemna totalitatea lucrurilor ce n-au fost create de om, nici de un faurar divin, ci au luat fiinţă de la sine; iar despre această *physis* Heradit spunea că „îi place să rămână ascunsă" 45, şi anume în spatele fenomenelor.

Am apelat la Heradit pentru explicaţie, deoarece Platon însuşi nu specifică spre ce se îndreaptă mirarea sa admirativă. Platon nu spune nici în ce fel această minunare iniţială se transformă în dialogul gândirii. La Heradit, semnificaţia *logos*ului este cel puţin sugerată în următorul context: Apolo, spune el, „stăpânul oracolului delfic" – şi, putem adăuga noi, zeul poeţilor –, „nici nu vorbeşte, nici nu tăinuieşte nimic, ci exprimă numai prin semne" *(oute legii oute krjptei alia semdinei) 46,* adică arată spre ceva în mod ambiguu, spre a fi înţeles doar de cei ce posedă o înţelegere a simplelor aluzii (zeul *winkti!* cum traduce

Heidegger). Şi mai provocator sugestiv este un alt fragment: „Ochii şi urechile sunt răi martori pentru oamenii care au suflete barbare” 4 y, adică pentru cei ce nu au *logos,* care pentru greci nu însemna doar vorbire, ci şi darul argumentării raţionale, care îi deosebea pe ei de barbari. Pe scurt, mirarea a dus la gândirea în cuvinte; experienţa mirării în faţa invizibilului ce se manifestă în fenomene este apropiată de vorbire, aceasta fiind în acelaşi timp îndeajuns de puternică pentru a risipi erorile şi iluziile la care sunt expuse organele noastre pentru ceea ce e vizibil – ochii şi urechile – dacă nu le vine în ajutor gândirea.

Din cele spuse trebuie să fie evident că mirarea care-l cuprinde pe filosof nu priveşte niciodată vreun lucru particular, ci este întotdeauna suscitată de întreg, care, în contrast cu totalitatea entităţilor, nu e niciodată manifest. Armonia lui Heradit rezultă din consonanţa contrariilor – efect ce nu poate fi niciodată proprietatea vreunui sunet particular. Această armonie este, într-un fel, separată (*kechorismenon*) de sunetele ce o produc, întocmai cum *sophon,* „care poate fi botezat sau nu cu numele lui Zeus” 48, este „despărţit de toate celelalte lucruri” 49. În limbajul parabolei pitagoreice, ea este frumuseţea jocului lumii, semnificaţia totalităţii particularelor acţionând laolaltă. Ca atare, ea se dezvăluie doar unui privitor în mintea căruia cazurile şi secvenţele particulare sunt în chip invizibil unite.

Începând de la Parmenide, cuvântul-cheie pentru acest întreg invizibil şi imperceptibil, care se manifestă în tot ce apare, este *Fiinţă* – cuvântul în aparenţă cel mai vid şi mai general, cu cea mai săracă semnificaţie din vocabularul nostru. Ce i se întâmplă unui om care brusc se pomeneşte a fi devenit conştient de prezenţa ubicuă a Fiinţei în lumea apariţiilor a fost descris cu multă precizie la mii de ani după prima ei descoperire în filosofia greacă. Pasajul cu pricina e relativ modern şi, drept urmare, în el se insistă asupra emoţiilor personale, subiective, mai mult decât ar fi făcut-o indiferent care text grecesc, şi poate

tocmai de aceea e mai convingător pentru nişte urechi educate psihologic. Coleridge scrie:

Ţi-ai înălţat vreodată mintea la contemplarea existenţei în şi prin ea însăşi, ca simplu fapt de a exista? Ţi-ai spus oare vreodată, căzut pe gânduri, „Este!" neluând aminte, în acel moment, dacă ai în faţa ta un om, sau o floare, sau un fir de nisip – pe scurt, fără referire la cutare sau cutare mod sau formă particulare de existenţă? Dacă ai ajuns cu adevărat în acest punct, vei fi simţit prezenţa unui mister care îţi va fi ţintuit negreşit spiritul în spaimă şi uimire. Înseşi cuvintele „Nu există nimic" sau „A fost o vreme când nu exista nimic" sunt autocontradictorii. Există în noi ceva care respinge o astfel de propoziţie printr-o lumină intensă şi instantanee, ca şi cum ar aduce împotriva ei o mărturie pe temeiul propriei sale eternităţi.

A nu fi este, deci, imposibil; iar a fi este de neînţeles. Dacă ai ajuns stăpân pe această intuiţie a existenţei absolute, vei fi învăţat deopotrivă că asta, şi nu altceva a frapat în epocile de mai demult spiritele mai nobile, pe cei mai aleşi dintre oameni, umplându-i de un fel de spaimă sacră. Asta i-a făcut să simtă pentru prima dată înăuntrul lor ceva incomparabil mai măreţ decât propria lor fire individuală.50

Mirarea platoniciană, acest prim imbold dat reflecţiei filosofice, a fost redescoperită în zilele noastre atunci când Heidegger, în **1929**, încheia o prelegere intitulată „Ce este metafizica?" cu cuvintele, citate deja, „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?" şi numea aceasta „întrebarea fundamentală a metafizicii1!

Această întrebare, care exprimă şocul filosofului în termeni moderni, fusese formulată şi înaintea lui. O întâlnim în *Principes de la nature et de la grâce* ale lui Leibniz: *„Pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?!* Căci, dat fiind că *„le rien est plus simple et plus facile que quelque chose" *2,* existenţa acestui ceva trebuie neapărat să aibă o cauză suficientă, iar această cauză, la rândul ei, trebuie să fi fost produsă de altceva. Urcând pe firul acestui gând, ajungem finalmente la *causa sui,* la ceva ce-

şi este propria cauză, astfel încât răspunsul lui Leibniz conduce la cauza ultimă, numită „Dumnezeu”, răspuns pe care-l găsim deja în „mişcătorul nemişcat” al lui Aristotel – dumnezeul filosofilor. Kant a fost, fireşte, cel ce i-a dat acelui dumnezeu lovitura de graţie, iar în cuvintele scrise de el pe această temă putem recunoaşte limpede ceea ce la Platon a fost spus doar aluziv: necauzatul şi „necesitatea necondiţionată” de care gândirea noastră după schema cauză-efect „are indispensabil nevoie, ca de ultimul suport al tuturor lucrurilor, este adevărata prăpastie a gândirii umane… Nu putem îndepărta ideea, dar nu putem nici s-o suportăm, ca o fiinţă, pe care noi ne-o reprezentăm ca pe cea mai înaltă dintre toate fiinţele posibile, să-şi spună oarecum sieşi: eu sunt din eternitate în eternitate, în afară de mine nu există nimic decât ceea ce există numai prin voinţa mea; *dar de unde sunt eu oare?* Aici totul se scufundă sub noi, şi cea mai mare perfecţiune, ca şi cea mai mică, pluteşte fără suport numai înaintea raţiunii speculative, pe care n-o costă nimic, lăsându-le pe amândouă să dispară în întregime” 53. Ceea ce ne izbeşte aici ca element specific modern este că în reformularea vechii teze parmenidiene că neantul este cu neputinţă de conceput, cu neputinţă de gândit, accentul s-a mutat, aşa-zicând, de la nefiinţă la Fiinţă: Kant nu spune nicăieri că abisul nefiinţei, întrucât este de neconceput, *nu există,* şi cu toate că a putut spune că antinomiile raţiunii, trezindu-l din somnul dogmatic, l-au făcut să gândească, nu spune nicăieri că experienţa acestui abis – cealaltă latură a mirării platoniciene – e cea care a avut asupra lui acest efect.

Schelling a citat în mod emfatic cuvintele lui Kant şi probabil că tocmai din ele, iar nu din remarca mai spontană a lui Leibniz a derivat propria sa insistenţă repetată asupra acestei „întrebări ultime” a oricărei gândiri – „De ce, în genere, există ceva mai degrabă decât nimic?” 54 El spunea despre această întrebare că este „cea mai exasperantă” 55. Această referire la pura deznădejde generată de gândirea însăşi apare în scrieri târzii ale lui

Schelling şi este extrem de semnificativă, pentru că acelaşi gând îl bântuise şi mai devreme, în tinereţe, când încă mai credea că pentru alungarea neantului nu era nevoie de altceva decât de „afirmarea absolută", pe care o numea „eserna sufletului nostru". În virtutea ei „recunoaştem că nefiinţa este pe veci imposibilă", întrucât nu este nici cognoscibilă, nici inteligibilă. Iar pentru tânărul Schelling, această întrebare ultimă – De ce nu neantul, de ce în genere există ceva? – pusă de intelectul cuprins de ameţeală pe buza abisului – este pentru totdeauna suprimată de intuiţia că *„Fiinţa* este necesară, adică [făcută aşa] prin afirmarea absolută a Fiinţei în cunoaştere16.

Toate acestea ar sugera o simplă revenire la poziţia lui Parmenide, dacă Schelling n-ar fi simţit că doar *„postularea* în chip absolut a ideii de Dumnezeu" putea garanta această afirmaţie, care este, potrivit lui, „negaţia absolută a nefiinţei11: este „la fel de cert că raţiunea neagă în chip definitiv nefiinţa şi că nefiinţa nu este nimic, pe cât e de cert că raţiunea afirmă Totul şi că Dumnezeu este etern". Aşadar, singurul „răspuns pe deplin valabil la întrebarea *De ce nefiinţa nu există, de ce în genere există ceva?* nu este ceva-ul, ci Totul sau Dumnezeu" 57. Raţiunea, neasistată de ideea de Dumnezeu, ci conform „simplei sale naturi", poate „postula o Fiinţă care este pentru totdeauna", dar mai apoi, confruntată cu acest gând a cărui postulare stă în firea ei, raţiunea rămâne aşa-zicând „înmărmurită *(quasi atonita),* paralizată, incapabilă să se mişte" 58. Niciun mesager de felul lui Iris, aducător al darului vorbirii, iar odată cu acesta şi al argumentaţiei raţionale şi al unui răspuns rezonabil, nu însoţeşte şocul filosofic; iar afirmarea Fiinţei, care în mod vădit corespunde elementului admiraţie din mirarea platoniciană, are nevoie de credinţa într-un Dumnezeu-Creator pentru a salva raţiunea umană de postura de privitor mut şi năuc la abisul neantului.

Ce se întâmplă cu „întrebarea ultimă" a gândirii odată ce această credinţă e repudiată cu hotărâre şi

raţiunea umană e lăsată complet singură cu propriile-i resurse, putem vedea în *Greaţa* lui Sartre, de departe cea mai importantă scriere filosofică a acestuia. Acolo eroul romanului, în timp ce se uită la rădăcina unui castan, este dintr-odată copleşit de „ce anume vrea să spună «a exista»…; de obicei, existenţa se ascunde. Existenţa se află aici, în jurul nostru, în noi, ea suntem noi, nu poţi pronunţa două cuvinte fără să vorbeşti de ea şi, în cele din urmă, nu poţi s-o atingi”. Apoi însă, „existenţa se dezvăluise brusc. Îşi pierduse ălura inofensivă de categorie abstractă: era însuşi aluatul lucrurilor… Sau mai curând rădăcina, porţile grădinii, banca, iarba rară a peluzei, totul dispăruse: diversitatea lucrurilor, individualitatea lor era doar o aparenţă, un lustru”. Reacţia eroului lui Sartre nu este de admiraţie, nici măcar de mirare, ci de greaţă faţă de opacitatea existenţei ca atare, de nuda prezenţă a datului factual, pe care într-adevăr nicio gândire n-a izbutit s-o atingă vreodată, cu atât mai puţin s-o lămurească şi s-o facă transparentă. „Nici nu te puteai întreba de unde ieşea asta, totul, nici cum de se făcea că exista o lume mai curând decât nimic”. Acum, când toate minunăţiile fuseseră eliminate, rămânea scandalul Fiinţei – acela că neantul e lipsit de sens. „Nu existase nimic *înainte de ea.* Nimic… Tocmai asta mă irita, bineînţeles că nu era *niciun motiv* ca această larvă scurgătoare să existe. *Dar nu era posibil* ca ea să nu existe. Era imposibil de gândit: pentru a-ţi imagina neantul, trebuia să te găseşti deja acolo, în mijlocul lumii, viu, cu ochii deschişi… Îmi dădeam enervat seama că nu puteam înţelege nicidecum. Nicidecum. Cu toate acestea era acolo, în aşteptare, semănând cu o privire”. Această prezenţă factuală complet lipsită de sens îl face pe erou să strige: „«Ce porcărie, ce porcărie!»… dar ea nu se lăsa, şi mai erau atâtea altele, tone şi tone de existenţă, la nesfârşit119

În această mutare progresivă de la Fiinţă la neant, pricinuită nu de pierderea mirării sau a perplexităţii, ci de pierderea admiraţiei şi a dorinţei de afirmare în gândire, ar fi foarte tentant să vedem sfârşitul filosofiei, cel puţin al

aceleia al cărei început a fost statornicit de Platon. Desigur, cotitura de la admiraţie la negaţie e destul de uşor de înţeles, nu pentru că ar fi fost prilejuită de nişte evenimente sau gânduri palpabile, ci pentru că, după cum observase deja Kant, raţiunea speculativă însăşi „nu simte nicio pierdere" şi niciun câştig adresându-se unei laturi a chestiunii sau alteia. Aşa se face că ideea potrivit căreia a gândi înseamnă a spune „da" şi a confirma factualitatea purei existenţe se întâlneşte şi ea, în numeroase variante, de-a lungul istoriei filosofiei din epoca modernă. O întâlnim, în particular, în „consimţirea" spinoziană la procesul în care tot ce este se clatină şi în care veşnic „peştele cel mare" îl înghite pe cel mic. Apare şi în scrieri precritice de-ale lui Kant, unde el îi spune metafizicianului să-şi pună mai întâi întrebarea „dacă e posibil să nu existe nimic", care apoi trebuie să-l ducă la concluzia că „dală nu ar fi dată nicio existenţă, atunci n-ar exista nimic care să fie gândit", gând care, la rândul său, duce la un „concept de fiinţă absolut necesară" 60 – concluzie pe care Kant cu greu ar mai fi recunoscut-o în perioada sa critică. Mai interesantă este o remarcă făcută de el puţin mai înainte despre viaţa în „cea mai bună lume posibilă", unde repetă vechiul gând consolator „că cel mai bun este întregul şi că totul e bun de dragul întregului", dar personal nu pare a fi întru totul convins de acest vechi *topos* al metafizicii, pentru că dintr-odată exclamă*: „Ich rufe aliem Geschopfe zu… Heiluns, wirsind!* – „Strig către orice făptură: Să trăim, căci suntem!" 61.

Această afirmare, sau mai curând nevoia de a împăca gândul cu realitatea, este unul din laitmotivele operei lui Hegel. Ea anunţă *amor fati* al lui Nietzsche şi ideea sa de „eternă reîntoarcere" – „această supremă formulă a Acceptării, cea mai înaltă care poate fi atinsă vreodată" 62, tocmai pentru că este totodată „cea mai mare greutate".

Ce-ar fi dacă… un demon… ţi-ar spune: „Viaţa asta, aşa cum… o trăieşti astăzi, va trebui s-o mai trăieşti… de nenumărate ori; şi nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferinţă şi fiecare plăcere, fiecare gând şi suspin…

trebuie să ţi se reîntoarcă, totul în aceeaşi înşiruire… Veşnica clepsidră a existenţei se răstoarnă iar şi iar, mereu – şi tu cu ea, praf al prafului!” Nu te-ai arunca la pământ… blestemându-l pe demonul care ar vorbi aşa? Sau ai trăit odată o clipă nemaiîntâlnită şi i-ai răspunde: „Eşti un Dumnezeu şi niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc”… Cât ar trebui să te iubeşti pe tine însuţi şi viaţa pentru *a* nu *mai cere nimic* decât această ultimă şi eternă confirmare şi pecetluire.63

Interesul acestor pasaje constă în aceea că ideea nietzscheană a eternei reîntoarceri nu este o „idee” în sensul kantian de regulator al speculaţiilor noastre, după cum, fireşte, nu este nicio „teorie”, o recădere, aşa-zicând, în vechiul concept de timp cu mişcarea lui ciclică. Ci este un simplu gând sau, mai degrabă, un gând-experiment a cărui pregnanţă rezidă în legătura strânsă pe care o evidenţiază între gândul Fiinţei şi cel de neant. Aici nevoia de confirmare nu se naşte din admiraţia greacă pentru armonia şi frumuseţea invizibile care leagă între ele fiinţele particulare în diversitatea lor infinită, ci din simplul fapt că nimeni nu poate să gândească Fiinţa fără a gândi în acelaşi timp neantul ori să gândească Sensul fără a gândi în acelaşi timp zădărnicia, deşertăciunea, lipsa de sens.

Ieşirea din această perplexitate pare s-o indice vechiul argument că fără o confirmare originară a Fiinţei nu ar exista nimic care să fie gândit şi nimeni care să gândească; altfel spus, însăşi activitatea de gândire a indiferent cărui gând presupune deja existenţa. Dar astfel de soluţii doar logice sunt întotdeauna factice; nimeni care aderă ferm la ideea că „nu există adevăr” nu se va lăsa vreodată convins învederându-i-se că această propoziţie se autoinfirmă. O soluţie existenţială, metalogică la perplexitatea despre care vorbim se întâlneşte la Heidegger, care, după cum am văzut, exprima ceva de felul vechii mirări platoniciene prin reiterarea întrebării „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?”. Potrivit lui Heidegger, *denken* şi *danken* sunt în esenţă acelaşi lucru; cele două cuvinte derivă ele îqstile etimologic din aceeaşi

rădăcină. Acest răspuns este, evident, mai aproape de mirarea admirativă a lui Platon decât oricare din celelalte răspunsuri discutate. Dificultatea de care se loveşte el nu ţine nici de derivarea etimologică, nici de lipsa unei demonstraţii argumentative; ci este aceeaşi cu dificultatea prezentă la Platon, de care acesta părea a fi perfect conştient şi pe care a şi discutat-o în dialogul Parmenide.

Mirarea admirativă văzută ca punct de plecare al filosofiei nu lasă loc existenţei factuale a dizarmoniei, a urâţeniei şi finalmente a răului. Niciun dialog platonician nu abordează problema răului şi doar în *Parmenide* se vădeşte o preocupare pentru consecinţele pe care existenţa incontestabilă a unor lucruri hidoase şi a unor fapte urâte le are inevitabil pentru teoria ideilor. Dacă tot ceea ce apare participă la o idee vizibilă doar cu ochiul minţii şi-şi dobândeşte de la această Formă doza de realitate pe care o posedă în Peştera treburilor omeneşti, adică în lumea obişnuitei percepţii senzoriale, atunci nu doar lucrurile admirabile, ci în general tot ceea ce apare îşi datorează însuşi faptul de a apărea unei atare entităţi suprasenzoriale, care-i explică prezenţa în această lume. Dar atunci, întreabă Parmenide, cum rămâne cu „lucrurile cât se poate de nedemne şi netrebnice”, „bunăoară firul de păr, noroiul şi gunoiul”, care n-au stârnit niciodată admiraţia nimănui? Platon, vorbind prin gura personajului Socrate, nu foloseşte obişnuita justificare de mai târziu a răului şi urâţeniei ca fiind părţi necesare ale întregului, ce par rele şi urâte doar din perspectiva mărginită a oamenilor. În loc de asta, el răspunde că ar fi de-a dreptul absurd să se atribuie idei unor astfel de lucruri – „… în aceste cazuri lucrurile sunt pur şi simplu ceea ce vedem că sunt” – şi sugerează că e mai bine ca în acest punct să facem cale-ntoarsă, de teamă ca nu cumva să cădem „într-o prăpastie de vorbe goale”. (Parmenide însă, care la data dialogului este bătrân, observă: „Aceasta, Socrate, fiindcă eşti încă tânăr şi n-ai căzut de tot sub puterea filosofiei, care filosofie, după socotinţa mea, odată şi odată va pune stăpânire pe tine, făcându-te să nu mai priveşti ca

nevrednice nimic din acestea toate; deocamdată însă, vârsta spunându-şi cuvântul, mai iei în seamă părerea oamenilor" 64. Dificultatea, însă, nu este rezolvată şi Platon nu mai reia niciodată problema.) Aici nu ne interesează teoria ideilor, ori ne interesează doar în măsura în care s-ar putea demonstra că Platon a ajuns la ea datorită lucrurilor frumoase şi că ea nu i-ar fi venit niciodată în minte dacă ar fi fost înconjurat doar de „lucruri nedemne şi netrebnice".

Există, firește, o diferenţă fundamentală între iscodirea de către Platon şi Parmenide a lucrurilor divine şi încercările aparent mai umile ale lui Solon şi Socrate de a defini „etaloanele invizibile11 care determină şi leagă între ele treburile omeneşti, iar relevanţa acestei diferenţe pentru istoria filosofiei, ca deosebită de istoria gândirii, este foarte mare. Ceea ce contează în contextul de faţă este că în ambele cazuri gândirea se preocupă de lucruri invizibile către care trimit, totuşi, apariţiile (cerul înstelat de deasupra noastră sau faptele şi destinele oamenilor), invizibile ce sunt prezente în lumea vizibilă în acelaşi mod în care erau şi zeii homerici, care puteau fi văzuţi doar de către oamenii pe care-i abordau.

Răspunsul roman

Încercând să degajez şi să examinez una din sursele de bază ale gândirii non-cognitive, am pus accentul pe elementele de admiraţie, confirmare şi afirmare, pe care le întâlnim atât de pregnant în gândirea filosofică şi prefilosofică greacă şi le putem urmări de-a lungul secolelor, nu în chip de influenţă, ci de experienţă trăită şi des repetată. Nu sunt deloc sigură că ceea ce am descris este în răspăr cu experienţele de gândire actuale, dar sunt cât se poate de sigură că nu se potriveşte cu actuala opinie în materie.

Opinia curentă despre filosofie a fost configurată de romani, deveniri moştenitori ai Greciei, şi ea poartă amprenta nu a experienţei originare romane, care a fost exclusiv politică (şi pe care o întâlnim în cea mai pură formă a ei la Virgiliu), ci a ultimului secol al republicii

romane, când *res publica,* lucrul public, era deja pe cale de a se pierde, până când, în cele din urmă, după tentativa de restaurare a lui Augustus, a devenit proprietatea privată a familiei imperiale. Filosofia, la fel ca artele şi literele, ca poezia şi istoriografia, fusese tot timpul importată din Grecia; la Roma, cât timp lucrul public rămăsese încă intact, cultura fusese privită cu oarecare suspiciune, fiind însă în acelaşi timp tolerată şi chiar admirată ca un nobil divertisment pentru păturile educate şi ca un mijloc de înfrumuseţare a Cetăţii Eterne. Abia în secolele de declin şi prăbuşire, întâi a republicii, iar mai apoi a imperiului, aceste ocupaţii au devenit „serioase", iar filosofia, la rândul său, în ciuda împrumuturilor greceşti, a dobândit rangul de „ştiinţă", *animi medicina* a lui Cicero – opusul a ceea ce fusese în Grecia.65 Utilitatea ei consta în a-i învăţa pe oameni să-şi tămăduiască deznădejdile evadând din lume prin gândire. Faimosul ei comandament – care sună de parcă ar fi fost formulat anume în contradicţie cu platoniciana mirare admirativă – a devenit *nil admirari.* nu te lăsa surprins de nimic, nu admira nimic.66

Prin romani ni s-a transmis însă nu doar imaginea populară a filosofului, ca înţelept pe care nimic nu-l poate tulbura; bine cunoscuta remarcă a lui Hegel despre relaţia dintre filosofie şi realitate („bufniţa Minervei nu-şi începe zborul decât la căderea serii" by) poartă mai degrabă pecetea experienţei romane decât a celei greceşti. Pentru Hegel, bufniţa Minervei întruchipa ivirea lui Platon şi Aristotel, aşa-zicând, din dezastrele Războiului Peloponeziac. Dar nu filosofia, ci filosofia *politică* a lui Platon şi Aristotel a răsărit din declinul polisului, „o formă de viaţă îmbătrânită". Iar cât priveşte această filosofie politică, există dovezi considerabile în favoarea adevărului remarcii splendid de impertinente a lui Pascal din *Pensées.*

Lumea nu şi-i închipuie de obicei pe Platon şi pe Aristotel decât în robe lungi şi ca pe nişte personaje totdeauna grave şi serioase. Când colo, ei erau nişte oameni de treabă, care râdeau ca şi ceilalţi cu prietenii lor. Iar când au fa. cut *Legile* şi *Politicile,* le-au fa. cut

distrându-se şi desfătându-se. Era partea cea mai puţin filosofică şi cea mai puţin serioasă din viaţa lor… Dacă au scris despre politică au făcut-o ca pentru a pune ordine într-un azil de nebuni; şi dacă s-au prefăcut a vorbi despre ea ca despre ceva măreţ este pentru că ştiau că nebunii cărora li se adresau se credeau regi şi împăraţi. Le acceptau principiile pentru a le tempera sminteala şi a reduce cât mai mult cu putinţă efectele nefaste ale acesteia.68

În orice caz, profunda influenţă romană chiar şi asupra unui filosof atât de metafizic ca Hegel este cât se poate de vădită în prima lui carte publicată69, în care discută despre relaţia dintre filosofie şi realitate. „Nevoia de filosofie se iveşte când din viaţa oamenilor a dispărut puterea unificatoare, când contrariile şi-au pierdut tensiunea vie a relaţiei dintre ele şi interdependenţa, devenind autonome. Din dezbinare, din starea de destrămare se naşte gândirea", adică din nevoia de reconciliere *(„Entzweiung istder Quell* des Bedurfnisses der Philosophie"). Ceea ce e roman în concepţia hegeliană despre filosofie este ideea că gândirea nu izvorăşte dintr-o nevoie a raţiunii, ci are o rădăcină existenţială în nefericire. Hegel, cu remarcabilul său simţ istoric, a recunoscut cu toată limpezimea caracterul tipic roman al acestei idei în caracterizarea pe care a fa. cut-o „lumii romane" în prelegerile ţinute în ultimul deceniu al vieţii şi publicate sub titlul *Filosofia istoriei.* „Stoicismul, epicureismul şi scepticismul – scrie el acolo – cu toate că-şi… sunt opuse, se reduceau la acelaşi lucru, la indiferenţa spiritului faţă de datele realităţii". 70 Lucrul de care, pare-se, nu-şi dădea seama este măsura în care el însuşi generalizase experienţa romană: „Istoria universală nu este tărâmul fericirii. Perioadele de fericire sunt pagini goale ale sale, pentru că sunt perioade de armonie11. Gândirea se naşte, aşadar, din dezintegrarea realităţii şi din dezbinarea, rezultată de aici, dintre om şi lume, din care răsare nevoia de altă lume, mai armonioasă şi mai plină de sens.

Aceste cuvinte sună foarte plauzibil. Într-adevăr, adesea primul impuls spre gândire trebuie să fii. coincis cu pornirea de a evada dintr-o lume devenită de nesuportat. E puţin probabil ca această pornire spre evadare să fie mai puţin veche decât mirarea admirativă. Totuşi, în zadar vom căuta exprimarea ei în limbaj conceptual înaintea lungilor secole de declin care au început în vremea când Lucreţiu şi Cicero au transformat filosofia greacă în ceva esenţialmente roman – ceea ce însemna, printre altele, în ceva esenţialmente practic/2 Iar după aceşti precursori, care abia presimţeau dezastrul – în cuvintele lui Lucreţiu, „toate pier cu-ncetul I şi, istovite de vechime, toate I se-ndreaptă spre mormânt" 73 –, au trebuit să treacă mai bine de o sută de ani până ca astfel de gânduri să se închege în ceva de felul unui sistem filosofic coerent. Asta s-a întâmplat odată cu Epictet, sclavul grec şi, poate, mintea cea mai subtilă dintre stoicii târzii. Potrivit lui, ceea ce trebuie învăţat spre a face viaţa suportabilă nu e, de fapt, gândirea, ci „folosirea corectă a imaginaţiei", singurul lucru care stă cu totul în puterea noastră. El încă mai foloseşte un vocabular grecesc amăgitor de familiar, dar ceea ce numeşte „facultatea raţională" (*dynamis logike)* are la fel de puţin de-a face cu greceştile *logos* şi *nous* cum are de-a face ceea ce el numeşte „voinţă" cu aristotelica *prodiresis.* Despre facultatea gândirii spune că este prin ea însăşi „sterilă" *(dkarpa) 74 –,* pentru el, obiectul filosofiei este viaţa proprie a fiecărui om, iar ceea ce filosofia îl învaţă pe om este o „artă a vieţuirii" 75, modul de a proceda cu viaţa, întocmai cum tâmplăria îl învaţă pe ucenic cum să procedeze cu lemnul. Ceea ce contează nu este „teoria" *in abstracto,* ci utilizarea şi aplicarea ei *(chresis ton theoremdton) –,* gândirea şi înţelegerea sunt o simplă pregătire pentru acţiune; „admiraţia faţă de simpla pricepere de a expune" – *logos-ul,* argumentarea raţională şi înlănţuirea gândurilor ca atare – probabil îl va transforma pe om „în gramatic, şi nu în filosof" 76.

Cu alte cuvinte, gândirea trebuie să devină o *technè,*

un soi de meşteşug, care poate fi., eventual, considerat cel mai înalt, dar de care în mod cert este cel mai urgent nevoie, dat fiind că produsul său finit este conduita propriei vieţi. Ceea ce se urmărea nu era un mod de viaţă în sensul de *bios theoretikos* sau *politikos,* o viaţă consacrată unei activităţi particulare, ci ceea ce Epictet numea „acţiune" – una în care nu acţionai la unison cu cineva, care nu era menită să schimbe nimic în afară de sinele propriu, şi care putea deveni manifestă doar în *apdtheia* şi *ataraxia* „înţeleptului", care însemnau refuzul său de a reacţiona la binele sau răul, de indiferent ce fel, care i se puteau întâmpla. „Nu pot evita moartea, dar trebuie oare să mor oftând?... Mă ameninţi că mă vei încătuşa. Ce vorbeşti, omule? Pe mine n-ai cum să mă încătuşezi; îmi poţi încătuşa doar mâinile. Mă ameninţi cu decapitarea; dar am spus eu despre capul meu că nu poate fi tăiat?" 77 Evident că acestea nu sunt doar exerciţii de gândire, ci exerciţii cu puterea voinţei. „Nu cere ca evenimentele să se întâmple cum vrei tu, ci ta ca voinţa ta să fie ca evenimentele să se întâmple aşa cum se întâmplă, şi atunci vei avea parte de pace" constituie chintesenţa acestei „înţelepciuni"; pentru că „este cu neputinţă ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este" 78

Aceste lucruri vor fi pentru noi de mare interes când vom ajunge să discutăm despre fenomenul voinţei, o facultate mentală complet diferită, a cărei principală caracteristică, în comparaţie cu facultatea gândirii, este aceea că nici nu vorbeşte cu vocea reflecţiei, nici nu foloseşte argumente, ci doar imperative, chiar şi atunci când nu porunceşte decât gândirii sau, mai degrabă, imaginaţiei. Căci pentru a obţine radicala retragere din realitate preconizată de Epictet, accentul pus pe capacitatea gândirii de a face prezent ceea ce este absent se deplasează de la reflecţie la imaginaţie, şi asta nu în sensul imaginării utopice a unei alte lumi, mai bune, ci în sensul de a potenţa în aşa măsură distragerea iniţială a gândirii, încât realitatea să dispară cu totul. Dacă gândirea este în mod normal facultatea de a face prezent ceea ce e

absent, facultatea epictetiană de „a ne raporta corect la impresii” constă în a alunga şi a face absent ceea ce de fapt este prezent. Tot ce te afectează existenţial în timp ce trăieşti în lumea apariţiilor sunt „impresiile” care te asaltează. Dacă ceea ce te afectează există sau este simplă iluzie depinde de hotărârea ta de a-i recunoaşte sau nu realitatea.

Ori de câte ori filosofia este înţeleasă drept „ştiinţa” care se ocupă de spirit doar în calitatea lui de conştiinţă – când deci chestiunea realităţii poate fi. lăsată cu totul în suspensie, pusă între paranteze – întâlnim de fapt vechea poziţie stoică. Lipseşte doar motivul originar de a preface gândirea în simplu instrument care lucrează la comanda stăpânului numit voinţă. Epictet poate fi. inclus printre filosofi. pentru că a descoperit capacitatea conştiinţei de a face ca activităţile mentale să reacţioneze asupra lor înseşi.

Dacă, percepând un obiect în afara mea, iau hotărârea să mă concentrez nu asupra obiectului perceput, ci asupra percepţiei mele, asupra actului de a percepe, este ca şi cum aş anihila obiectul iniţial, pentru că el îşi pierde astfel impactul asupra mea. În felul acesta am schimbat, aşa-zicând, subiectul – în loc de copac, de pildă, am de-a face acum doar cu copacul perceput, adică cu ceea ce Epictet numeşte o „impresie”. Marele avantaj este astfel că nu mai sunt absorbit de obiectul percepţiei, de ceva din afara mea; copacul văzut este înăuntrul meu, invizibil lumii exterioare ca şi cum nici n-ar fi fost vreodată un obiect sensibil. Important e că acum „copacul văzut” nu mai este un produs al gândirii, ci o „impresie”. Nu e ceva absent, necesitând memoria, care să-l depoziteze în vederea procesului de desenzorializare ce pregăteşte obiectele minţii pentru gândire şi este întotdeauna precedat de experienţă în lumea apariţiilor. Copacul văzut este „înăuntrul” meu în deplina lui prezenţă senzorială, este copacul însuşi despuiat doar de trăsătura realităţii, o imagine, şi nu un gând secund privitor la copaci. Trucul descoperit de filosofii stoici constă în a folosi mintea în aşa

fel încât realitatea să nu-l atingă pe cel în cauză nici măcar atunci când acesta nu s-a retras din ea; în loc să se retragă mental din tot ce e prezent şi apropiat, el a tras orice apariţie înăuntrul său, iar „conştienta” sa a devenit un substitut deplin al lumii exterioare prezentate ca impresie sau imagine.

Acesta e momentul în care conştienţa trece într-adevăr printr-o schimbare decisivă: ea nu mai este tăcuta conştiinţă de sine care însoţeşte toate actele şi gândurile mele şi îmi garantează identitatea, simplul eu-sunt-eu (nu e vorba aici nici de strania diferenţă – ne vom ocupa de ea mai târziu – care se înserează în miezul acestei identităţi, inserţie specifică activităţilor mentale din pricina reculului lor asupra lor înseşi). Întrucât nu mai sunt absorbit de un obiect dat simţurilor mele (cu toate că acest obiect, neschimbat în structura lui „esenţială”, rămâne prezent ca obiect al conştienţei – ceea ce Husserl numea „obiectul intenţional”), eu însumi, ca pură conştienţă, ies la lumină ca o entitate complet nouă. Această nouă entitate poate exista în lume în deplină independenţă şi suveranitate, şi totuşi părând a rămâne în posesia acestei lumi, mai precis a purei sale „esenţe”, despuiată de caracterul ei „existenţial”, de realitatea ei care m-ar putea atinge şi primejdui în propria-mi existenţă. Am devenit astfel eu-pentru-mine-însumi într-un mod emfatic, găsind în mine tot ceea ce iniţial era dat ca realitate „străină”. Nu atât spiritul, cât această conştienţă monstruos lărgită oferă un mereu-prezent şi aparent sigur refugiu din realitate.

Această punere în paranteze a realităţii – eliberarea de ea prin a o trata ca şi cum n-ar fi decât o simplă „impresie” – a rămas una din marile ispite ale „gânditorilor de profesie”, până când Hegel, unul din cei mai mari dintre ei, a mers şi mai departe şi şi-a edificat filosofia Spiritului Lumii pe experienţele eului gânditor: reinterpretând acest eu după modelul conştienţei, a transportat întreaga lume în conştienţă, ca şi cum ea n-ar fi în esenţă nimic altceva decât un fenomen mental.

Fără îndoială că filosoful are de câştigat de pe urma

acestei întoarceri dinspre lume spre sinele propriu. Existenţial vorbind, Parmenide greşea spunând că numai Fiinţa se manifestă în gândire şi că este identică acesteia. Nefiinţa poate fi. şi ea gândită, dacă voinţa porunceşte minţii. Forţa ei de retragere se alterează atunci, devenind o putere anihilatoare, iar nefiinţa devine un substitut deplin al realităţii, întrucât nefiinţa aduce uşurare. Firește, această uşurare e nereală; ea e doar psihologică, o atenuare a neliniştii şi fricii.

Mă îndoiesc totuşi că a existat vreodată cineva care rămânea stăpân pe „impresiile sale" chiar şi în timp ce se prăjea torturat în taurul lui Phalaris.

Epictet, la fel ca Seneca, a trăit sub domnia lui Nero, adică în condiţii deplorabile, deşi el personal, spre deosebire de Seneca, nu a prea suferit persecuţii. Dar cu o sută şi ceva de animal înainte, în cursul ultimului secol al republicii, Cicero, bun cunoscător al filosofiei greceşti, descoperise modurile de gândire prin care individul putea evada din lume. El a constatat că astfel de gânduri, nicidecum la fel de extreme şi de minuţios elaborate ca la Epictet, erau de natură să ofere mângâiere şi sprijin în lumea aşa cum era ea pe atunci (şi cum, firește, cu mici variaţii, este întotdeauna). Oamenii capabili să-i înveţe pe alţii acest mod de gândire erau extrem de preţuiţi în cercurile literare romane. Pe Epicur – care la peste două sute de ani de la moarte dobândise în fine un discipol demn de el – Lucreţiu îl numea „zeu" pentru că „a găsit întâi cărarea vieţii I Înţelepciunea, cum îi zicem astăzi, I şi care-a scos întâi viaţa noastră I din întuneric şi furtuni cumplite" 7 Pentru scopul urmărit de noi aici, Lucreţiu nu-i un exemplu prea bun; fiindcă el insistă nu asupra gândirii, ci a cunoaşterii. Cunoaşterea dobândită prin raţiune urma să risipească ignoranţa şi astfel să nimicească cel mai mare dintre rele – frica, a cărei sursă era superstiţia. Un exemplu mai potrivit e faimosul „Vis al lui Scipio" de la Cicero.

Pentru a înţelege cât de extraordinar este de fapt acest capitol final din *Republica* lui Cicero şi cât de straniu

trebuie să fii. sunat gândurile sale în urechile romanilor, e nevoie să reamintim pe scurt fundalul general pe care el a fost scris. Filosofia îşi aflase un fel de cămin adoptiv la Roma în cursul ultimului secol de dinainte de Hristos, iar în acea societate profund politică ea a trebuit înainte de toate să dovedească dacă era bună la ceva. În *Discuţiile tusculane* găsim primul răspuns al lui Cicero: era vorba de a face Roma mai frumoasă şi mai civilizată. Filosofia era o îndeletnicire potrivită pentru oamenii cultivaţi atunci când se retrăgeau din viaţa publică şi nu mai aveau lucruri mai importante de care să se preocupe. Filosofarea nu presupunea nimic esenţial. Nici nu avea de-a face cu cele divine; pentru romani, întemeierea şi menţinerea comunităţilor politice erau activităţile care semănau cel mai mult cu cele ale zeilor. Filosofarea nu avea legătură nici cu nemurirea. Nemurirea era deopotrivă umană şi divină, dar nu era proprietatea oamenilor luaţi în parte, „pentru care moartea este nu doar necesară, ci de multe ori şi dezirabilă”. În schimb ea era în mod hotărât proprietatea potenţială a comunităţilor umane: „Dacă o comunitate (*civitas*) este distrusă şi nimicită este ca şi cum – pentru a compara lucrurile mici cu cele mari – întreagă această lume s-ar prăbuşi şi ar pieri” 80 – Pentru comunităţi, moartea nu este nici necesară, nici vreodată dezirabilă; ea vine doar ca o pedeapsă, „deoarece o comunitate trebuie să fie întocmită în aşa fel încât să dureze veşnic11. Toate aceste pasaje sunt din tratatul care se încheie cuvisul lui Scipio – de unde se vede că Cicero, deşi de-acum bătrân şi dezamăgit, nu-şi schimbase fondul gândirii. În treacăt fi e spus, nici chiar în *Despre stat* nu există nimic care să ne pregătească pentru Visul lui Scipio din final – cu excepţia lamentaţiilor din cartea a V-a: „Numai în cuvinte şi din pricina viciilor noastre, nu şi din vreun alt motiv, mai reţinem şi păstrăm lucrul public [res *publica,* tema tratatului]; lucrul însuşi l-am pierdut de multă vreme” 82

Iar apoi vine visul. 83 Scipio Africanul, învingătorul Cartaginei, relatează un vis pe care l-a avut cu puţin

înainte de a distruge cetatea. Visul îi arată o scenă din lumea de dincolo, unde-l întâlneşte pe un strămoş al său care-i spune că va distruge Cartagina şi-l avertizează că după distrugerea acesteia va trebui să restaureze lucrul public la Roma asumându-şi autoritatea supremă de Dictator, însă cu condiţia să evite să fie asasinat – ceea ce, după cum se va dovedi, nu avea să-i reuşească. (Cicero voia să spună că Scipio ar fi fost în măsură să salveze republica.) Iar pentru a face cum trebuie acest lucru şi pentru a-şi aduna curajul necesar, i se spune că trebuie să ţină drept adevărate (şic *habeto)* următoarele: Bărbaţii care şi-au salvgardat *patria* îşi vor afla negreşit locul în cer şi vor fi. binecuvântaţi cu viaţă veşnică. „Pentru că zeului suprem care cârmuieşte lumea nimic nu-i place mai mult decât comunităţile umane cimentate prin drept care se numesc cetăţi; cei care le conduc şi le salvgardează, după ce părăsesc această lume se întorc în cer. Menirea lor în viaţa de aici este de a sta de strajă pământului.11 Aceasta, fireşte, nu presupune făgăduinţa creştină a învierii în lumea de dincolo; şi, cu toate că menţiunea despre vrerile divine este încă inspirată de tradiţii romane, se face auzită şi o notă rău-prevestitoare: cum că, în caz de neîndeplinire a făgăduinţei unei asemenea răsplăţi, oamenii s-ar putea să nu mai voiască să facă ceea ce lucrul public cere.

Pentru că – şi în asta rezidă esenţialul – recompensele acestei lumi, îl informează pe Scipio strămoşul său, nu sunt nicidecum suficiente pentru a-ţi răsplăti ostenelile. Aceste recompense sunt precare şi himerice dacă le priveşti dintr-o perspectivă corectă: sus în cer Scipio e invitat să se uite la pământul de jos, iar acesta îi apare atât de mic, încât, „văzând imperiul nostru abia cât un punct, îl cuprinde mâhnirea". Atunci i se spune: dacă privit de aici pământul îţi apare mic, priveşte întotdeauna spre cer ca să fii în stare să dispreţuieşti treburile omeneşti.

Căci ce fel de faimă este cea la care poţi ajunge în comerţul cu oamenii sau ce fel de glorie poţi obţine printre ei? Nu vezi cât este de strâmt spaţiul în care sălăzluiesc

gloria şi faima? Iar cei ce vorbesc astăzi despre noi oare cât timp vor mai vorbi? Şi chiar dacă am avea motive să ne încredem în tradiţie şi în memoria generaţiilor viitoare, într-o bună zi vor veni catastrofe naturale – inundaţii sau incendii –, astfel încât nu putem obţine o faimă de durată, cu atât mai puţin una eternă. Dacă-ţi înalţi privirea, vei vedea cât de deşarte sunt toate acestea; faima n-a fost nicicând eternă, iar uitarea o va nimici.

Am citat pe larg din cuprinsul acestui pasaj pentru a scoate în evidenţă faptul că modul de gândire propus în el se află în flagrantă contradicţie cu ceea ce Cicero, dimpreună cu alţi romani cultivaţi, a crezut întotdeauna *şi* a exprimat chiar şi în scrierea în care se găseşte pasajul respectiv. În contextul a ceea ce ne preocupă aici, am vrut să ofer un exemplu (şi încă unul eminent, probabil primul consemnat în istoria intelectuală) privind felul cum anumite raţionamente urmăresc să ne scoată mental din lume folosindu-se de *rela. tiviz. are.* Raportat la univers, pământul e abia cât un punct; mai contează oare ce se întâmplă pe suprafaţa lui? Raportate la imensitatea timpului, secolele sunt aidoma clipelor, iar în cele din urmă uitarea se va aşterne peste tori şi toate; contează oare ce fac oamenii? În raport cu moartea, aceeaşi pentru toţi, orice e specific şi distinctiv îşi pierde însemnătatea; dacă nu există o lume de dincolo – iar pentru Cicero viaţa de după moarte nu este un crez, ci o ipoteză morală –, ceea ce faci sau suferi nu contează. Aici, a gândi înseamnă a urma firul unui raţionament care te înalţă la un punct de vedere dincolo de lumea fenomenală şi dincolo de propria-ţi viaţă. Filosofia e chemată să compenseze frustrările din viaţa politică şi, mai general, din viaţa întreagă.

Acesta e abia începutul unei tradiţii care filosofic a culminat cu Epictet şi şi-a atins maxima intensitate cinci sute de ani mai târziu, la sfârşitul Imperiului Roman. *Mângâierile filosofiei* de Boethius, una dintre cele mai iubite cărţi pe tot parcursul Evului Mediu şi pe care astăzi abia dacă o mai citeşte cineva, a fost scrisă într-o situaţie de deznădejde despre care Cicero n-a avut nicio

premoniţie. Boethius, un nobil roman, căzuse de la înălţimea unei cariere strălucite şi ajunsese în temniţă, unde îşi aştepta execuţia. Dat fiind cadrul în care a tot scrisă, cartea a fost asemuită cu dialogul platonician *Phaidon* – o anălogie destul de stranie: acolo Socrate în mijlocul prietenilor după un proces în timpul căruia i se permisese să vorbească pe larg în apărarea sa, aşteptând o moarte uşoară, nedureroasă, iar aici Boethius întemniţat fără să fii. fost audiat, complet singur după ce sentinţa capitală a fost pronunţată într-un simulacru de proces la care el nu a fost nici măcar prezent, necum să i se fi. dat posibilitatea de a se apăra, iar acum aşteptând să fie executat prin lente şi abominabile torturi. Deşi este creştin, cea care vine să-l consoleze este Filosofia, şi nu Dumnezeu sau Hristos; şi cu toate că, pe când încă deţinea o funcţie înălţă, îşi petrecuse „răgazul tainic" studiind şi traducând din Platon şi Aristotel, acum se consolează cu gânduri tipic ciceroniene şi stoice. Numai că ceea ce în Visul lui Scipio era o simplă relativizare se transformă acum într-o violentă anihilare. „Imensele spaţii ale eternităţii" spre care la ananghie trebuie să-ţi îndrepţi spiritul anihilează realitatea aşa cum există ea pentru muritori; natura mereu schimbătoare a Sorţii anihilează toate plăcerile, căci, chiar şi pe când te bucuri de ceea ce ţi-a dat ea (bogăţii, onoruri, faimă), trăieşti tot timpul cu teama de a nu le pierde. Iar teama anihilează fericirea. Orice lucru despre care pe negândite crezi că există încetează să existe de îndată ce începi să gândeşti despre el – asta îi spune Filosofia, zeiţa mângâierii. Şi aici intervine problema răului, care la Cicero abia dacă a fost atinsă. Reflecţia privitoare la rău, încă destul de simplă la Boethius, conţine deja toate elementele pe care le întâlnim mai târziu, într-o formă mult mai sofisticată şi complexă, în decursul Evului Mediu. Ea sună astfel: Dumnezeu este cauza fi. nălă a tot ce există; ca „zeu suprem", El nu poate fi. cauza răului; tot ce există are negreşit o cauză; cum nu există o cauză ultimă a răului, ci doar cauze aparente, răul nu există. Oamenii răi, îi spune Filosofia, nu numai că nu

sunt puternici, ci nici măcar *nu există.* Ceea ce tu, pe negândite, consideri drept rău îşi are locul în ordinea universului, şi în măsura în care există este cu necesitate bun. Aspectele să le rele sunt o iluzie a simţurilor, de care te poţi elibera prin gândire. Recunoaştem vechiul sfat stoic: Ceea ce negi prin gândire – iar gândirea e în puterea ta – nu te poate afecta. Gândirea îl face nereal. Ne ţintim, fireşte, numaidecât de felul cum glorifica Epictet ceea ce în prezent s-ar numi putere; şi, incontestabil, în acest fel de gândire există un element de voinţă.

A gândi în acest mod înseamnă a acţiona asupra noastră – singura acţiune care ne mai rămâne atunci când orice acţiune în lume a devenit zadarnică.

Izbitor la acest fel de a gândi al Antichităţii târzii e faptul că se concentrează exclusiv asupra sinelui. La aceasta, John Adams, trăitor într-o lume care pe vremea sa nu era complet scoasă din ţâţâni încă, avea un răspuns: „Pe patul morţii, se zice, ne dăm seama de deşertăciunea demnităţilor. Se prea poate. [Întreb totuşi]… dacă legile şi guvernarea, care reglementează lucrurile sublunare, trebuie neglijate pentru că în ceasul morţii ni se par a fi nişte fleacuri „84.

vorbit despre două surse din care provine gândirea filosofică aşa cum o cunoaştem istoric – una greacă, cealaltă romană, iar cele două diferă atât de mult între ele, încât uneori îşi sunt de-a dreptul opuse. De o parte mirarea admirativă în faţa spectacolului în care omul se naşte şi pentru preţuirea căruia el este atât de bine înzestrat trupeşte şi sufleteşte; de cealaltă, cumplita deznădejde de a fi fost aruncat într-o lume a cărei ostilitate este copleşitoare, unde predomină teama şi din care omul încearcă din răsputeri să evadeze. Există numeroase indicii că această din urmă experienţă nu le-a fost deloc străină grecilor. Adagiul lui Sofocle „A nu te naşte este soarta cea mai bună dintre toate; şi aproape la fel de bine este ca, dacă te-ai născut, să te întorci cât mai degrabă de unde ai venit” 85 pare a fi. fost o variantă poetică a unei ziceri proverbiale. E remarcabil că, din câte ştiu, această stare

de spirit nu e amintită nicăieri ca sursă a gândirii greceşti; şi mai remarcabil este, pesemne, că ea nu a produs nicăieri o mare filosofie – dacă nu vrem cumva să-l includem pe Schopenhauer printre marii gânditori. Dar, cu toate că între mentalităţile greacă şi romană se cască o adevărată prăpastie şi cu toate că principalul cusur al manualelor de istoria filosofiei constă în diluarea unor astfel de distincţii tranşante – până într-acolo încât se creează impresia că toată lumea a spus, mai mult sau mai puţin, acelaşi lucru –, este adevărat şi că între cele două mentalităţi există puncte comune.

În ambele cazuri gândirea părăseşte lumea aparţiilor. Numai pentru că gândirea presupune retragere, ea poate fi. folosită ca mijloc de evadare. Apoi, după cum am subliniat deja, gândirea presupune uitarea corpului şi a sinelui, punând în locul lor experienţa purei activităţi, mai plăcută, după Anistotel, decât satisfacerea tuturor celorlalte dorinţe, întrucât pentru dobândirea oricărei alte plăceri depindem de altceva sau de altcineva-6 gândirea este singura activitate care, pentru a se exercita, nu are nevoie decât de ea însăşi. „Omul generos are nevoie de resurse materiale pentru a îndeplini acte de generozitate… iar cel cumpătat are nevoie de libertatea de a face ce vrea. „87 Orice altă activitate, de rang mai înalt sau mai umil, are de biruit ceva exterior ei. Acest lucru e valabil şi pentru artele interpretative, precum cântatul la un instrument, ale căror intenţie şi scop rezidă în ele însele – ca să nu mai vorbim de muncile productive, care se fac în vederea rezultatului lor, şi nu pentru ele însele şi în cazul cărora fericirea, mulţumirea adusă de lucrul bine făcut vine după ce activitatea însăşi a luat sfârşit. Frugalitatea filosofilor a fost întotdeauna proverbială, iar Aristotel aminteşte şi acest lucru: „Omul ce se dedică contemplării nu are niciun fel de nevoi… şi multe lucruri constituie chiar impedimente pentru actul contemplării. Doar în calitatea sa de fiinţă umană… are el nevoie de asemenea bunuri, pentru a-şi duce viaţa sa de om [*anthropeuesthat"* – a avea un corp, a trăi împreună cu alţi oameni ş.a.m.d. În

acelaşi spirit, Democrit recomanda abstinenţa în beneficiul gândirii: din ea se învaţă cum logos-ul îşi creează bucuriile din sine însuşi *(autori ex beautou)*.88

Uitarea corpului în experienţa gândirii combinată cu pura plăcere a activităţii explică mai bine decât orice altceva nu numai efectele calmante, mângâietoare pe care anumite procese de gândire le aveau asupra oamenilor în Antichitatea târzie, ci şi teoriile lor neobişnuit de radicale despre puterea minţii asupra corpului – teorii pe care experienţa comună le dezminţea în mod vădit. În comentariile sale la Boethius, Gibbon scrie: „Astfel de consideraţii despre consolare, atât de evidente, atât de vagi sau atât de abstruse, nu pot înăbuşi simţămintele naturii umane", iar triumful final al creştinismului, care oferea aceste „teme" ale filosofiei ca pe nişte fapte de netăgăduit şi nişte făgăduieli sigure, dovedeşte câtă dreptate avea Gibbon.89 Şi adaugă: „Dar sensul nefericirii poate fi. deviat prin truda gândirii" şi sugerează, cel puţin, ceea ce se petrece în fapt – că frica pentru corp dispare cât timp durează „travaliul gândirii", nu pentru că conţinuturile de gândire pot birui frica, ci pentru că activitatea de gândire te face să uiţi că ai un corp şi poate chiar alunga micile griji şi neplăceri. Neobişnuita intensitate a acestei trăiri poate da seama de faptul istoric destul de straniu că vechea dihotomie corp-sufl.el, cu puternica-i ostilitate faţă de corp, a putut fi. preluată practic intactă de religia creştină, care altminteri se baza pe dogma întrupării (Cuvântul devenit Trup) şi pe credinţa în învierea trupească, adică pe nişte doctrine care ar fi trebuit să pună capăt dihotomiei suflet-corp şi enigmelor ei de nedezlegat.

Înainte de a trece la Socrate, vreau să descriu pe scurt curiosul context în care şi-a fa. cut pentru prima dată apariţia cuvântul „a filosofa" – nu substantivul, ci verbul respectiv. Herodot ne povesteşte despre Solon, care, după ce a întocmit legile pentru Atena, a întreprins o călătorie de zece ani, în parte din raţiuni politice, dar şi pentru a contempla privelişti – *theorein.* A sosit la Sardes, unde

Cresus se afla la zenitul puterii. Acesta, după ce i-a arătat lui Solon toate bogăţiile sale, i-a vorbit astfel: „Străine, frumoase cuvinte ne-au parvenit despre tine, înţelepciunea ta şi pribegiile tale, anume că ai vizitat multe ţinuturi ale pământului *filosofând* despre priveliştile pe care le-ai văzut. Drept care mi s-a năzărit să te întreb dacă ai văzut vreun om care ţi s-a părut a fi. cel mai fericit dintre tod” 90. (Restul povestit este cunoscut de toată lumea: lui Cresus, care se aştepta ca el însuşi să fie numit cel mai fericit om din lume, oaspetele îi spune că niciun om, oricât ar fi de norocos, nu poate fi. numit fericit înainte de a fi murit.) Cresus i se adresează lui Solon nu pentru că acesta a văzut atât de multe ţări, ci fiindcă e vestit pentru filosofare, pentru reflecţia sa asupra celor văzute; iar răspunsul lui Solon, deşi bazat pe experienţă, trece evident dincolo de aceasta. În locul întrebării „Cine este cel mai fericit dintre toţi?”, el pune întrebarea „Ce este pentru muritori fericirea?”. Iar răspunsul său la această întrebare a fost un *philosophoumenon,* o reflecţie despre lucrurile omeneşti (*anthropeion pragmdton)* şi despre lungimea vieţii omeneşti, în care nicio zi nu este „asemenea altora”, astfel încât „omul e cu totul la cheremul întâmplării” 9, căci viaţa omului este o poveste, şi abia sfârşitul poveştii, când totul s-a încheiat, îţi poate spune ce şi cum a fost. Viaţa omului, fiind delimitată de un început şi un sfârşit, devine un întreg, o entitate în sine ce poate fi. supusă judecăţii doar după ce sfârşeşte în moarte; moartea nu doar pune capăt vieţii, ci îi şi conferă o plenitudine mută, smulsă din fluxul aleatoriu în care sunt prinse toate lucrurile omeneşti. Acesta e miezul a ceea ce mai târziu avea să devină peste tot în Antichitatea greacă şi romană un *topos* proverbial –, *Nemo ante mortem beatus dici potest.* 92

Solon însuşi era pe deplin conştient de natura dificilă a unor asemenea propoziţii înşelător de simple. Dintr-un fragment ce se potriveşte foarte bine cu povestea din Herodot, aflăm următoarea spusă a sa: „Cel mai greu este să dibui măsura non-aparentă (*aphanes*) a cugetului, care

totuşi [adică deşi nu apare] deţine limitele tuturor lucrurilor" 9 Aici cuvintele lui Solon sună de parcă ar fi un precursor al lui Socrate, care şi el, cum s-a spus mai târziu, a vrut să coboare filosofia din cer pe pământ, drept care a început să examineze etaloanele invizibile după care judecăm lucrurile omeneşti. Întrebat care este cel mai fericit dintre oameni, Solon a răspuns întrebând la rândul său: Dar spuneţi-mi, rogu-vă, ce este fericirea, cum veţi face s-o măsuraţi? – în acelaşi fel în care Socrate avea să pună întrebări despre Ce sunt oare curajul, pietatea, prietenia, *sophrosjne,* cunoaşterea, dreptatea ş.a.m.d.?

Dar Solon dă un fel de răspuns, iar acest răspuns, înţeles cum trebuie în toate implicaţiile lui, cuprinde chiar ceea ce oamenii de astăzi ar numi o întreagă filosofie în sensul de *Weltanschauung).* incertitudinea viitorului face ca viaţa omului să fie nefericită, „primejdia e inerentă tuturor acţiunilor şi faptelor, nimeni nu ştie cu ce se va solda un lucru început, cine face binele n-are cum să prevadă ce nenoroc poate să-l lovească, în timp ce unui făcător de rău un zeu îi dă noroc în toate" 94. Prin urmare, „Nimeni nu poate fi. numit fericit cât timp încă trăieşte" înseamnă de fapt: „Nimeni nu e fericit; toţi muritorii câţi trăiesc sub Soare sunt demni de plâns" 95 Aceasta e mai mult decât o reflecţie; este deja un fel de doctrină şi, ca atare, nesocratică. Pentru că Socrate, confruntat cu asemenea întrebări, încheie orice dialog strict socratic spunând: „N-am izbutit defel să descopăr ce este aceea" 96 Iar acest caracter aporetic al gândirii socratice înseamnă: mirarea admirativă în faţa faptelor drepte sau curajoase văzute cu ochii trupeşti dă naştere la întrebări de felul „Ce este curajul?", „Ce este dreptatea?". Existenţa curajului sau a dreptăţii s-a vădit simţurilor mele prin ceea ce am văzut, deşi ele însele nu sunt prezente în percepţia mea senzorială şi deci nu sunt date ca realităţi evidente prin ele însele. Întrebarea socratică de bază – Ce *avem în vedere* atunci când folosim cuvinte din această categorie, numite mai târziu „concepte"? – se naşte din experienţă. Dar mirarea iniţială nu numai că nu se rezolvă în astfel de

întrebări, căci ele rămân fără răspuns, ci este chiar potenţată. Ceea ce începe ca o mirare sfârşeşte în perplexitate şi, ca atare, duce înapoi la mirare: Cât este de uimitor că oamenii pot săvârşi fapte curajoase sau drepte, chiar dacă nu ştiu şi nu pot să explice ce sunt curajul şi dreptatea.

r/ Răspunsul lui Socrate

La întrebarea „Ce ne face să gândim?" prezentat până aici (exceptându-l Lui Solon) câteva răspunsuri reprezentative din punct de vedere istoric, oferite de filosofi de profesie. Tocmai din acest motiv respectivele răspunsuri suscită îndoieli. Întrebarea, când este pusă de profesionist, nu izvorăşte din experienţe ale propriei sale activităţi de gândire. Ci este pusă din afară – fie că acest „afară" înseamnă interesele lui profesionale ca gânditor, fie că simţul comun din el însuşi îl face să pună sub semnul întrebării o activitate situată în afara ordinii vieţii obişnuite. Iar răspunsurile pe care le primim atunci sunt întotdeauna prea generale şi prea vagi ca să aibă cu adevărat sens pentru viaţa cotidiană, unde gândirea, cum se ştie, întrerupe mereu procesele de viaţă obişnuite – întocmai cum şi viaţa obişnuită întrerupe mereu gândirea. Dacă despuiem aceste răspunsuri de conţinutul lor doctrinal, care prezintă, firește, variaţii enorme, tot ce obţinem vor fi mărturisiri ale unei nevoi: nevoia de a concretiza implicaţiile mirării platoniciene, nevoia (la Kant) a facultăţii raţionale de a transcende limitele cognoscibilului, nevoia de reconciliere cu ceea ce efectiv există şi cu mersul lumii, care la Hegel apărea ca „nevoie de filosofie", care poate transforma evenimentele din afara ta în propriile tale gânduri – sau nevoia de a căuta sensul a toate câte au loc, cum spuneam şi eu aici, tot în chip general şi vag.

Tocmai această neputinţă a eului gânditor de a da seamă despre sine a făcut ca filosofii, gânditorii de profesie, să fie o categorie de oameni foarte incomozi. Dificultatea provine din faptul că eul gânditor, după cum am văzut – spre deosebire de sinele care, firește, există şi

el în orice gânditor –, nu simte impulsul de a apărea în lumea aparitiilor. El este o entitate lunecoasă, nu doar invizibilă pentru alţii, ci şi impalpabilă, cu neputinţă de cuprins chiar şi de propriul sine. Lucrurile stau aşa în parte pentru că el este pură activitate, iar în parte pentru că – aşa cum a remarcat odată Hegel – „[ca] eu abstract, el este eliberat de particularitatea tuturor celorlalte proprietăţi, dispoziţii etc., fiind activ numai în raport cu universalul, care este acelaşi pentru toţi indivizii" 97 În orice caz, văzut dinspre lumea aparitiilor, dinspre piaţa publică, eul gânditor trăieşte întotdeauna ascuns, *ldthe biosas.* Iar întrebarea noastră „Ce ne face să gândim?" priveşte, de fapt, căile şi mijloacele de a-l scoate din ascunzătoare, de a-l sili, aşa-zicând, să se manifeste.

Cea mai bună, de fapt singura cale la care mă pot gândi pentru a da de capăt acestei întrebări este de a căuta un model, un exemplu de gânditor care nu a fost profesionist, care unea în persoana sa două pasiuni aparent contradictorii – cea de a gândi şi cea de a acţiona – nu în sensul de a ţine morţiş să aplice propriile gânduri sau de a institui standarde de acţiune teoretice, ci în sensul, mult mai relevant, de a fi la fel de acasă în ambele sfere şi capabil să se mişte dintr-una în cealaltă cu cea mai mare uşurinţă aparentă, în felul în care noi înşine facem un necontenit du-te-vino între experienţe din lumea fenomenală şi nevoia de a reflecta asupra lor. Cel mai potrivit pentru acest rol ar fi. un om care nu se considera a face parte nici din mulţime, nici din minoritatea celor aleşi (o distincţie datând cel puţin din vremea lui Pitagora), care nu aspira câtuşi de puţin să fie conducător de oameni, nici nu pretindea măcar că înţelepciunea sa superioară îl recomandă drept sfetnic al deţinătorilor puterii, dar care nici nu consimţea cu umilitate să fie condus de alţii; pe scurt, un gânditor care rămânea întruna un om între oameni, care nu evita piaţa publică, care era un cetăţean printre cetăţeni, nefăcând nimic şi nepretinzând nimic în afară de ceea ce, după opinia sa, orice cetăţean trebuia şi avea dreptul să fie. Un asemenea om trebuie să fie anevoie

de găsit: dacă ar fi. potrivit să reprezinte pentru noi activitatea reală de gândire, n-ar fi. lăsat în urma sa o doctrină închegată; nu ar fi ţinut să-şi formuleze în scris gândurile chiar şi dacă, după ce-şi va fi dus gândul până la capăt, i-ar fi rămas ceva suficient de palpabil pentru a fi expus negru pe alb. V-aţi dat seama, desigur, că mă gândesc la Socrate. Despre el nu am fi ştiut prea multe, cel puţin nu suficient pentru a ne impresiona puternic, dacă n-ar fi lăsat o enormă impresie asupra lui Platon, şi s-ar fi putut să nu ştim despre el nimic, nici chiar prin intermediul lui Platon, dacă nu ar fi hotărât să-şi dea viaţa, nu pentru vreo credinţă sau doctrină anume – de altfel, nici nu avea vreuna –, ci doar pentru dreptul de a examina mereu opiniile altor oameni, a gândi despre ele şi a le cere interlocutorilor săi să facă şi ei la fel.

Sper că cititorul nu va crede că l-am ales pe Socrate din întâmplare. Trebuie însă să-l avertizez: privitor la personajul istoric Socrate există ample controverse şi, cu toate că aceasta este una din cele mai fascinante teme ale dezbaterii erudite, eu o voi lăsa deoparte aici98, mărginindu-mă să pomenesc în treacăt ceea ce constituie, după părerea mea, principalul măr al discordiei – existenţa unei demarcaţii nete între ceea ce este autentic socratic şi filosofia propovăduită de Platon. Piatra de poticnire o constituie aici faptul că Platon l-a folosit pe Socrate în postura de Filosof nu doar în dialogurile sale timpurii şi vădit „socratice11, ci şi mai târziu, când a făcut din el exponentul unor teorii şi doctrine cu totul nesocratice. În multe cazuri, Platon însuşi a rrâârcat limpede deosebirile, de exemplu în *Banchetul,* în celebrul discurs al Diotimei, care ne spune în mod expres că Socrate nu ştia nimic din „marile mistere" şi că s-ar putea să nici nu fi fost capabil să le înţeleagă. În alte cazuri însă linia de demarcaţie este estompată, de obicei pentru că Platon putea încă să conteze pe un public cititor care ar fi sesizat anumite contradicţii flagrante, ca bunăoară atunci când îl face pe Socrate să spună în *Theaitetose* că „cei crescuţi în căutarea înţelepciunii... încă din tinereţe, nu cunosc

drumul spre agora", declaraţie cum nu se poate mai anti-socratică. Iar pentru ca încurcătura să fie şi mai mare, asta nu înseamnă nicidecum că acelaşi dialog nu oferă şi informaţii pe deplin autentice despre Socrate cel real.100

Nimeni, cred, nu va contesta în mod serios îndreptăţirea istorică a alegerii mele. Ceva mai anevoie ar fi., poate, de justificat transformarea unei figuri istorice într-un model, deoarece nu încape îndoială că, pentru ca figura în cauză să poată îndeplini funcţia pe care i-o atribuim, sunt necesare oarece transformări. Étienne Gilson, în remarcabila sa carte despre Dante, a scris că în *Divina comedie* „un personaj... păstrează din realitatea sa istorică... atât cât cere funcţia reprezentativă pe care Dante i-o conferă" ioi Pare destul de anodin ca acest gen de libertate să fie acordată poeţilor, numindu-l licenţă, mai problematic fiind când şi-o arogă ne-poeţii. Dar, îndreptăţit sau nu, este tocmai ceea ce facem atunci când construim „tipuri ideale" – nu inventându-le integral, ca în cazul alegoriilor şi al abstracţiilor personificate atât de îndrăgite de poeţii slabi şi de unii cărturari, ci confecţionându-le din multitudinea de făpturi vii din trecut sau din prezent care par să aibă o însemnătate reprezentativă. Gilson însuşi sugerează, cel puţin, adevărata îndreptăţire a acestei metode (sau tehnici) atunci când discută despre rolul reprezentativ atribuit de Dante lui Toma d'Aquino: Toma cel real, arată Gilson, n-ar fi. făcut ceea ce Dante îl pune să facă – să-l elogieze pe Siger de Brabant –, dar singurul motiv pentru care Toma cel real ar fi. refuzat să pronunţe un asemenea elogiu ar fi. fost o anume slăbiciune omenească, un defect caracterial, „partea din machiajul său", cum spune Gilson, „pe care a trebuit s-o lase la poarta paradisului spre a putea să intre" 2 La Socratele xenofonian există un număr de trăsături a căror credibilitate istorică nu trebuie neapărat să suscite îndoieli, dar pe care Socrate ar fi trebuit, poate, să le abandoneze la poarta paradisului.

Primul lucru care te izbeşte la dialogurile socratice ale lui Platon este că toate sunt aporetice: argumentarea

din ele ori nu duce nicăieri, ori se învârte în cercuri. Pentru a afla, bunăoară, ce este dreptatea, e necesar să ştii ce este cunoaşterea, iar pentru a şti acest lucru trebuie să ai o noţiune prealabilă, neexaminată despre cunoaştere.103 Şi atunci, „omul nu poate să caute nici ceea ce ştie, nici ceea ce nu ştie. Nu poate să caute ceea ce ştie, fiindcă ştie; nu poate să caute nici ceea ce nu ştie, fiindcă nu ştie ce anume să caute" 104. Sau, în *Euthyphron*: pentru a fi. pios, trebuie să ştii ce este pietatea. Lucrurile care sunt pe placul zeilor sunt pioase; dar sunt oare pioase pentru că le plac zeilor, sau le plac zeilor pentru că sunt pioase?

Niciunul dintre*! Ogoi,* dintre argumente, nu stă vreodată pe loc; toate sunt mereu în mişcare. Şi, dat fiind că Socrate, punând întrebări la care nu ştie răspunsurile, le pune în mişcare, după ce răspunsurile încercate parcurg un cerc complet, tot el e cel care, bine dispus, propune să se reia discuţia de la început şi să se investigheze ce sunt dreptatea sau pietatea sau cunoaşterea. Căci temele acestor dialoguri timpurii au de-a face cu noţiuni foarte simple, cotidiene, care intervin ori de câte ori oamenii deschid gura şi încep să vorbească. Introducerea sună de obicei astfel: de bună seamă, există oameni fericiţi, fapte drepte, bărbaţi curajoşi, lucruri frumoase de privit şi de admirat, toată lumea are idee despre ele; dificultatea începe odată cu substantivele noastre, derivate pesemne din adjectivele pe care le aplicăm la cazuri particulare aşa cum ne *apar* ele (noi *vedem* un om fericit, *percepem* fapta curajoasă sau decizia dreaptă). Pe scurt, dificultatea se iscă odată cu vocabulele de felul *fericire*, *curaj*, *dreptate* ş.a.m.d., cu ceea ce în prezent numim concepte – „măsura non-aparentă" *(aphanes metron)* a lui Solon, „cel mai greu de înţeles de către cuget, dar care totuşi deţine limitele tuturor lucrurilor" io6 –, iar Platon, ceva mai târziu, numea idei perceptibile doar cu ochiul minţii. Aceste cuvinte fac parte din vorbirea noastră cotidiană, şi totuşi noi nu putem da seama de ele; când încercăm să le definim, devin alunecoase; când vorbim despre înţelesul lor, nimic nu mai

e statornic, totul se pune în mişcare. Astfel încât, în loc de a repeta ceea ce am învăţat de la Aristotel, că Socrate a fost omul care a descoperit „conceptul”, ar trebui să ne întrebăm ce a făcut, de fapt, Socrate atunci când l-a descoperit. Căci aceste cuvinte făceau cu siguranţă parte din limba greacă înainte ca el să încerce să-i silească pe atenieni şi pe sine însuşi să explice ce anume înţelegeau prin ele – fiind, desigur, ferm convinşi că în lipsa lor nicio vorbire nu ar fi posibilă.

În prezent lucrul acesta nu mai e considerat cert. Cunoaşterea aşa-numitelor limbi primitive ne-a învăţat că gruparea laolaltă a multor particulare sub un acelaşi nume comun nu este nicidecum ceva de la sine înţeles; din aceste limbi, al căror vocabular este adesea remarcabil de bogat, lipsesc asemenea substantive abstracte chiar şi când e vorba de obiecte dar vizibile. Pentru simplificarea discuţiei, să luăm un substantiv care nouă nici nu ne mai sună abstract. Cuvântul „casă” îl putem folosi pentru un număr mare de obiecte – pentru coliba de lut a unui trib, pentru palatul unui rege, pentru locuinţa de la ţară a unui orăşean, pentru o bojdeucă sătească, pentru un bloc de apartamente de la oraş –, dar nu prea îl putem folosi pentru corturile mobile ale unor nomazi. Casa în şi prin ea însăşi, *auto kath auto,* cea care ne face să folosim cuvântul pentru toate aceste clădiri particulare şi foarte diferite între ele, nu poate fi. văzută nicăieri, nici cu ochii trupeşti, nici cu cei ai minţii; orice casă imaginată, oricât ar fi. de abstractă, având doar minimul necesar spre a o face recognoscibilă, este deja o casă individuală. În istoria filosofiei, casa invizibilă despre care trebuie să avem o idee pentru a recunoaşte nişte clădiri individuale drept case a fost explicată în diverse feluri şi i s-au dat felurite denumiri; aceasta nu ne preocupă aici, deşi am putea-o găsi mai puţin greu de definit decât cuvinte precum „fericire” sau „dreptate”. Ceea ce ne interesează aici este că ea presupune ceva mult mai puţin palpabil decât clădirile pe care le percepem cu ochii. Ea implică „găzduirea cuiva” şi „locuirea statornică11, prin contrast

cu cortul, care, montat astăzi şi demontat mâine, nu poate găzdui şi nu poate servi ca loc de şedere statornică. Cuvântul „casă" este „măsura non-aparentă", „păstrătorul de limite ale tuturor lucrurilor" care ţin de şederea într-un loc; este un cuvânt care n-ar putea exista dacă nu s-ar presupune gândul de a fi. găzduit, a sălăşlui, a avea un cămin. Ca vocabulă, „casă" este o abreviere pentru toate aceste lucruri, genul de abreviere fără de care n-ar fi. cu putinţă gândirea, cu iuţeala-i caracteristică. *Cuvântul „casă" este ceva aidoma unui gând congelat pe care gândirea trebuie să-l decongeleze* ori de câte ori vrea să descopere înţelesul originar. În filosofia medievală, acest mod de gândire era numit „meditaţie", cuvânt ce trebuie înţeles ca diferit de „contemplaţie11 şi chiar opus acestuia. În orice *caz.,* asemenea reflecţii cumpănitoare nu produc definiţii şi în acest sens sunt fără rezultate, deşi cineva care a cumpănit înţelesul cuvântului „casă" ar putea face ca a lui să arate mai bine.

În orice caz, despre Socrate se afirmă în mod curent că a crezut că virtutea poate fi predată şi învăţată şi se pare că, într-adevăr, vorbind şi gândind despre pietate, dreptate, curaj şi celelaite, oamenii pot deveni mai pioşi, mai drepţi, mai curajoşi, în ciuda faptului că nu li se dau nici definiţii, nici „valori11 care să le călăuzească pe viitor conduita. Ce credea cu adevărat Socrate în astfel de chestiuni poate fi. cel mai bine ilustrat prin comparaţiile pe care şi le aplica sieşi. El însuşi se asemuia cu tăunul şi cu moaşa; unul din personajele lui Platon îl asemuia „peştelui-torpilă", care prin atingere îşi paralizează şi îşi amorţeşte victima, comparaue pe care Socrate însăşi o găseşte potrivită, cu condiţia doar ca ascultătorii să bage de seamă că „peştele-torpilă amorţeşte el însuşi atunci când îi amorţeşte pe ceilalţi... Fiindcă eu însumi nu am la îndemână niciun răspuns atunci când îi pun în încurcătură pe alţii" 107 Ceea ce, fireşte, rezumă în chip pertinent singurul mod în care gândirea poate fi predată – cu toate că Socrate, după cum o spunea în mod repetat, nu preda nimic, din simplul motiv că nici nu avea ceva de predat; el

era „sterp”, aidoma moaşelor din Grecia antică, trecute de vârsta când puteau să aibă copii. (Întrucât nu avea nimic de predat, nici vreun adevăr de transmis, el a fost acuzat că nu-şi dă niciodată pe faţă propria părere [gnome] – cum aflăm de la Xenofon, care l-a apărat de această acuzaţie.) i08 Se pare că el, spre deosebire de filosofii de profesie, simţea nevoia să verifice pe semenii săi dacă nedumeririle sale erau şi ale lor – ceea ce e cu totul altceva decât înclinaţia de a găsi singur soluţii şi a le demonstra apoi altora.

Să ne oprim pe scurt asupra celor trei comparaţii. În primul rând, Socrate este un tăun: ştie să-şi înţepe concetăţenii, care, de n-ar fi. el, „şi-ar petrece restul vieţii dormind”, afară numai dacă n-ar veni altcineva să-i trezească. Să-i trezească în ce scop? Ca să gândească şi să examineze, activitate rară de care, potrivit convingerii sale, viaţa nu doar că nu ar valora mult, dar nici n-ar fi. pe deplin viaţă. (Pe această temă, în *Apărare*, ca şi în alte texte, Socrate spune aproape opusul a ceea ce Platon avea să-l facă să spună în „apărarea ameliorată11 din *Phaidon.* În *Apărare,* Socrate le spune concetăţenilor săi de ce ar trebui ca el să trăiască mai departe şi de ce, deşi viaţa îi este „foarte dragă”, nu se teme de moarte; în *Phaidon,* el le explică prietenilor săi cât de apăsătoare e viaţa şi de ce el este bucuros să moară.)

În al doilea rând, Socrate este o moaşă: în *Theaitetos* el spune că, pentru a e sterp, se pricepe să-i ajute pe alţii să-şi dea în vileag gândurile; mai mult de atât, datorită propriei sterilităţi, el posedă expertiza unei moaşe şi poate hotărî dacă nou-născutul este un copil real sau un simplu ou nefecundat, de care mama trebuie curăţată. În dialoguri însă, aproape niciunul dintre interlocutorii lui Socrate nu dă în vileag vreun gând care să nu fie un ou nefecundat şi pe care Socrate să-l considere demn de păstrat în viaţă. Ci fa. cea ceea ce Platon în *Sofistul,* gândindu-se, fireşte, la Socrate, spune despre sofişti: îi purifică pe oameni de „opiniile” lor, adică de acele prejudecăţi neexaminate care i-ar împiedica să gândească, şi îi ajută, cum spune Platon,

să se elibereze de răul din ei, adică de opiniile lor, dar fără a le face binele, oferindu-le adevărul. **109**

În al treilea rând, Socrate, ştiind că noi nu ştim, dar nevoind totuşi să lase lucrurile aşa, rămâne statornic în propriile-i nedumeriri şi, precum peştele-torpilă, se paralizează el însuşi şi paralizează pe oricine vine în contact cu el. Peştele-torpilă pare la prima vedere opusul tăunului; el paralizează, pe când tăunul îmboldeşte. Dar ceea ce, privit din afară – din unghiul treburilor omeneşti obişnuite –, arată negreşit ca o paralizie este *simţit* drept suprema stare de activitate şi viaţă. În ciuda sărăciei materialului documentar privitor la experienţa gândirii, există un număr de remarci fa. cute de gânditori în decursul secolelor care vin în sprijinul acestei constatări.

Prin urmare, Socrate – tăun, moaşă, peşte-torpilă – nu este filozof (căci nu predă nimic şi nu are nimic de predat) şi nici sofist, căci nu pretinde că-i face pe oameni înţelepţi. El doar le învederează că nu sunt înţelepţi şi că nimeni nu este – „îndeletnicire" care-l face atât de ocupat, încât nu are timp nici pentru treburile publice, nici pentru cele private. "0 Şi, cu toate că se apără viguros de acuzaţia că ar corupe tineretul, el nu pretinde nicăieri că l-ar face mai bun. Pretinde însă că apariţia în Atena a gândirii şi examinării critice, întruchipate de el, este lucrul cel mai bun de care a avut parte Cetatea. **111** Era deci preocupat de foloasele gândirii, deşi, la fel ca în toate celelalte privinţe, nici aici nu a dat un răspuns tranşant. Putem fi siguri că un dialog socratic în jurul întrebării „La ce este bună gândirea?" ar fi sfârşit în aceleaşi perplexităţi ca toate celelalte.

Dacă în gândirea occidentală ar fi existat o tradiţie socratică, dacă – parafrazându-l pe Whitehead – istoria filosofiei ar fi o colecţie de note de subsol nu la Platon, ci la Socrate (ceea ce, fireşte, n-ar fi. fost cu putinţă), cu siguranţă că în ea nu am fi. aflat un răspuns la întrebarea noastră, ci doar un număr de variaţiuni pe această temă. Socrate însuşi, perfect conştient că în demersul său avea de-a face cu invizibile, folosea, pentru a explica activitatea

de gândire, o metaforă – aceea a vântului: „Vânturile însele sunt invizibile, dar le vedem efectele şi, într-un fel, le simţim apropierea” 112. Aceeaşi metaforă o întâlnim la Sofode, care (în A «figo «a**)** **n3** include „gândul iute ca vântul” printre lucrurile dubioase, „dătătoare de groază” *(deind)* cu care oamenii sunt binecuvântaţi sau blestemaţi. În vremurile noastre, Heidegger vorbeşte ocazional despre „furtuna gândirii” şi foloseşte explicit această metaforă în singurul loc din lucrarea sa unde vorbeşte direct despre Socrate: „De-a lungul întregii sale vieţi şi chiar în ajunul morţii sale, Socrate n-a făcut altceva decât să se plaseze în acest curent [de gândire] şi să se menţină în el. Tocmai de aceea este el cel mai pur gânditor al Occidentului. Tocmai de aceea nu a scris nimic. Pentru că oricine, pornind de la gândire, va începe să scrie va fi. În mod inevitabil asemenea acelor oameni care fug după un adăpost care să-i apere de un vânt prea puternic pentru ei… [T] oţi gânditorii de după Socrate, cu toată măreţia lor, au fost astfel de fugari. Gândirea a devenit literatură”. Într-o ulterioară notă explicativă, el adaugă că a fi „Cel mai pur” gânditor nu înseamnă a fi. şi cel mai mare. **114**

În contextul în care Xenofon menţionează această metaforă, grijuliu ca întotdeauna să-şi apere dascălul, folosind argumente vulgare împotriva unor acuzaţii vulgare, ea nu are prea mult sens. Totuşi, chiar şi el observă că vântul invizibil al gândirii era manifest în conceptele, virtuţile şi „valorile” vehiculate de Socrate în analizele sale. Singura dificultate rezidă în faptul că acest vânt, oriunde se stârneşte, are particularitatea că mătură toate manifestările lui anterioare; iată de ce un acelaşi om poate fi înţeles, şi poate să se înţeleagă el însuşi, atât ca tăun, cât şi ca peşte-torpilă. Ţine de natura acestui element invizibil să destrame, să dezgheţe, aşa-zicând, ceea ce limbajul, acest mediu al gândirii, a congelat în gânduri verbalizate (concepte, propoziţii, definiţii, doctrine) ale căror „slăbiciune” şi inflexibilitate sunt denunţate cu atâta strălucire de Platon în *Scrisoarea a şaptea.* Urmarea e că gândirea are în mod inevitabil un

efect distructiv, subversiv asupra tuturor criteriilor, valorilor, etaloanelor statornicite pentru bine şi rău, pe scurt, asupra acelor cutume şi reguli de conduită despre care vorbim în morală şi etică. Aceste gânduri congelate, pare a spune Socrate, sunt atât de comod de mânuit, încât le putem folosi chiar şi în somn; dacă însă vântul gândirii, pe care eu îl stârnesc acum în voi, vă scoală din somn şi vă face pe deplin treji sivii, vă vei da seama că nu dedned decât nişte nedumeriri şi că lucrul cel mai bun pe care-l puteţi face cu ele este să vi le împărtăşiţi unii altora.

Aşadar, gândirea provoacă o dublă paralizie: ea este inerentă acelui „stai şi gândeşte! 11, care cere întreruperea tuturor celorlalte activităţi – din punct de vedere psihologic „problema**11** poate fi într-adevăr definită drept o „situaţie care, dintr-un motiv sau altul, stânjeneşte considerabil un organism în efortul său de a atinge o ţintă” n5 –, şi poate avea, de asemenea, un efect secundar de orbire, când ieşi din ea simţindu-te nesigur de ceea ce ţi se păruse neîndoielnic cât timp eral pe negândite absorbit în ceea ce făceai. Dacă ceea ce făceai era să aplici reguli de conduită generale la cazuri particulare pe măsură ce acestea se iveau în viaţa obişnuită, te vei pomeni paralizat, pentru că nicio regulă de acest fel nu poate rezista vântului gândirii. Reluând exemplul de mai sus cu gândul congelat inerent cuvântului „casă”, după ce te vei fi gândit la înţelesul său implicit – a locui, a avea un cămin, a se sălăşlui – s-ar putea să nu mai fi dispus să accepţi drept casa ta orice ar putea prescrie moda epocii; asta însă nu garantează nicidecum că vei fi capabil să ajungi la o soluţie acceptabilă pentru ceea ce a devenit „problematic1.

Aceasta ne conduce la ultimul şi, probabil, cel mai mare risc al aventurii primejdioase şi neprofitabile despre care vorbim. În cercul din jurul lui Socrate existau oameni ca Alcibiade şi Critias – nicidecum, zău aşa, cei mai răi dintre aşa-zişii săi discipoli –, care s-au dovedit a fi o reală ameninţare pentru polis, şi asta nu pentru că ar fi fost paralizaţi de peştele-torpilă, ci dimpotrivă, pentru că au

fost stârniţi de tăun. S-au simţit însă stârniţi către destrăbălare şi cinism. Nesatisfăcuţi de a fi fost învăţaţi cum să gândească fără să le fi fost predată şi o doctrină, ei au prefăcut lipsa de rezultat a dezbaterii critice socratice în rezultate negative: Dacă nu putem defini ce este pietatea, atunci hai să fim ireverenţioşi şi nelegiuiţi! – ceea ce este aproape contrariul a ceea ce Socrate sperase să obţină discutând despre pietate.

Căutarea de sens, care dizolvă şi reexaminează fără preget toate doctrinele şi regulile acceptate, se poate în orice clipă întoarce împotriva ei înseşi, producând o răsturnare a vechilor valori şi declarând contrariile acestora drept „noi valori11. Într-o anumită măsură, asta a fa. cut Nietzsche când a răsturnat platonismul, uitând că un Platon inversat tot Platon este, sau Marx când a răsturnat hegelianismul cu susul în jos, producând totuşi un sistem de istorie strict hegelian. Astfel de rezultate negative ale gândirii vor fi apoi folosite cu aceeaşi rutină lipsită de gândire ca înainte; din clipa în care sunt aplicate în sfera treburilor omeneşti, este ca şi cum n-ar fi trecut niciodată prin procesul de gândire. Ceea ce îndeobşte n-arim „nihilism**11** – şi suntem tentaţi să datăm istoric, să condamnăm politic şi să punem pe seama unor gânditori care pasămite au cutezat să clocească „idei neprielnice” – este de fapt un caracter neprielnic inerent activităţii de gândire înseşi. Nu există idei neprielnice; gândirea însăşi este neprielnică, dar nihilismul nu este produsul ei. Nihilismul nu este decât reversul convenţionalismului; crezul său constă în negaţii ale valorilor curente aşa-zis pozitive, de care, de altminteri, rămâne legat. Toate examinările critice trec în mod inevitabil printr-o fază de negare cel puţin ipotetică a unor opinii şi „valori acceptate”, prin explorarea implicaţiilor lor şi a presupoziţiilor lor tacite, iar în acest sens nihilismul poate fi. considerat un pericol peren inerent gândirii.

Acest pericol nu izvorăşte însă din convingerea socratică potrivit căreia o viaţă neexaminată critic nu merită a fi trăită, ci dimpotrivă, din dorinţa de a descoperi

rezultate care ar face de prisos continuarea gândirii. Gândirea este la fel de primejdioasă pentru toate crezurile şi, prin ea însăşi, nu dă naştere nici unui nou crez. Cel mai primejdios aspect al ei, din perspectiva simţului comun, este că ceea ce avea sens în timp ce gândeai se dizolvă de îndată ce vrei să-l aplici vieţii de fiecare zi. Când opinia comună pune stăpânire pe „concepte”, care sunt expresii ale gândirii în discursul cotidian, şi începe să le mânuiască de parcă ar fi rezultate ale cogniţiei, sfârşitul nu poate fi decât o demonstraţie clară că nimeni nu este înţelept. Practic, gândirea înseamnă că ori de câte ori te confrunţi în viaţă cu o dificultate trebuie să-ţi pui din nou mintea la treabă.

Pe de altă parte, şi negândirea, care pare atât de recomandabilă în chestiunile politice şi morale, îşi are pericolele ei. Ferindu-i pe oameni de riscurile examinării critice, ea îi învaţă să ţină morţiş la regulile de conduită dintr-o societate dată, oricare ar fi ele. Oamenii se obişnuiesc atunci mai puţin cu conţinutul regulilor, a căror examinare temeinică i-ar duce întotdeauna perplexităţi, şi mai mult cu *posesia* de reguli cărora trebuie să le fie subsumate cazurile particulare. Dacă se iveşte cineva care, indiferent în ce scopuri, vrea să abolească vechile „valori” sau virtuţi, va descoperi că lucrul acesta este destul de lesnicios, cu condiţia să ofere un nou cod, iar pentru a-l impune va avea nevoie de relativ puţină forţă şi mai deloc de persuasiune – adică de producere de dovezi că noile valori sunt mai bune decât cele vechi. Cu cât mai ferm sunt ataşaţi oamenii de vechiul cod, cu atât mai dornici vor fi să se asimileze celui nou, ceea ce practic înseamnă că cei mai dispuşi să se supună vor fi cei care fuseseră stâlpii respectabili ai societăţii, cei mai puţin înclinaţi să gândească, periculos sau nu, pe când cei ce, după toate aparenţele, fuseseră elementele cele mai nesigure ale vechii ordini vor fi cei mai recalcitranţi.

Dacă chestiunile etice şi morale sunt realmente ceea ce etimologia acestor cuvinte spune că sunt, schimbarea moravurilor şi deprinderilor unui popor ar trebui să nu fie

mai anevoioasă decât o schimbare în codul bunelor maniere. Uşurinţa cu care se poate produce în anumite condiţii o asemenea răsturnare poate chiar sugera că toată lumea dormea dusă când ea s-a produs. Mă gândesc, fireşte, la ceea ce s-a întâmplat în Germania nazistă, iar într-o anumită măsură şi în Rusia stalinistă, când dintr-odată comandamentele de bază ale moralei occidentale au fost abolite: într-un caz porunca „Să nu ucizi!”, iar în celălalt, „Să nu mărturiseşti strâmb împotriva aproapelui tău! Şi nici ceea ce a urmat – răsturnarea răsturnării, faptul că după colapsul celui de Al Treilea Reich germanii au fost neaşteptat de uşor de „reeducat”, atât de uşor, de parcă reeducarea ar fi fost ceva automat – n-ar trebui să ne consoleze. Era vorba, de fapt, de unul şi acelaşi fenomen.

Revenind la Socrate. Atenienii i-au spus că gândirea e subversivă, că vântul gândirii e o vijelie ce mătură toate semnele statornicite după care se orientează oamenii, aducând dezordine în cetăţi şi confuzie în mintea cetăţenilor. Iar Socrate, deşi neagă că gândirea corupe, nu pretinde totuşi că ea ar ameliora pe cineva. Ea te trezeşte din somn, ceea ce lui i se pare a fi un mare bine pentru Cetate. Dar el nu spune că şi-a început examinarea pentru a deveni un astfel de mare binefăcător. Cât despre sine însuşi, nu e nimic altceva de spus decât că viaţa lipsită de gândire ar fi lipsită de rost, chiar şi dacă gândirea nu-i va face niciodată pe oameni mai înţelepţi şi nu le va oferi răspunsuri la întrebările ridicate de ea însăşi. Sensul a ceea ce

Socrate făcea rezida în activitatea însăşi. Sau, exprimându-ne altfel: A gândi şi a fi pe deplin viu sunt totuna, iar asta înseamnă că gândirea trebuie de fiecare dată să o ia de la capăt; ea este o activitate ce însoţeşte viaţa şi se ocupă de concepte cum sunt dreptatea, fericirea, virtutea, pe care ni le oferă limbajul însuşi ca exprimând sensul a tot ce se întâmplă în viaţă şi ne afectează cât timp trăim.

Ceea ce am numit „căutare” de sens apare în limbajul

lui Socrate drept iubire, mai precis iubire în înţelesul grecescului *Eros,* nu al creştinescului *agape.* Iubirea ca Eros este în primul rând o nevoie; ea doreşte ceea ce-i lipseşte. Oamenii iubesc înţelepciunea şi, ca atare, încep să filosofeze pentru că nu sunt înţelepţi, iubesc frumosul şi, aşa-zicând, îl fac – *philokaloumen,* cuvânt folosit de Pericle în al său Discurs fonebru**116** – pentru că ei înşişi nu sunt frumoşi. Iubirea e singurul subiect în care Socrate se pretinde expert, iar această expertiză îl călăuzeşte şi în alegerea tovarăşilor şi prietenilor: „Altminteri sunt netrebnic şi nepriceput, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubeşte şi pe cel iubit" U7 Dorindu-şi ceea ce nu are, iubirea instituie o relaţie cu ceea ce nu este prezent. Pentru a da în vileag această relaţie, pentru a o face vizibilă, oamenii simt nevoia să vorbească despre ea – întocmai cum cel ce iubeşte simte nevoia să vorbească despre iubit. Întrucât căutarea proprie gândirii este un fel de iubire pătrunsă de dorinţă, gândirea nu poate avea drept obiect decât lucruri demne de a fi. iubite – frumuseţea, înţelepciunea, dreptatea ş.a.m.d. Urâţenia şi răul sunt excluse aproape prin definiţie din sfera de preocupări a gândirii. Ele se pot dovedi nişte carenţe, urâţenia constând în lipsa frumuseţii, iar răul, *kakia,* în lipsa binelui. Ca atare, ele nu au rădăcini proprii, nu au o esenţă pe care gândirea să o poată cuprinde. Dacă gândirea dizolvă concepte pozitive în sensul lor originar, acelaşi proces trebuie să dizolve aceste concepte „negative" în originara lor lipsă de sens, adică în nimic substanţial pentru eul gânditor. Asta îl determină pe Socrate să creadă că nimeni nu poate face răul în chip voluntar – din pricina, am spune noi, a statutului ontologic al acestuia: el constă într-o absenţă, în ceva ce nu este. Şi tot asta îl făcea pe Democrit – care gândea despre *logos,* vorbire, că urmează acţiunea la fel cum umbra însoţeşte toate lucrurile reale, deosebindu-le astfel de simplele aparenţe – să-i sfătuiască pe oameni să nu vorbească despre fapte rele: ignorarea răului, lipsirea lui de orice manifestare în vorbire îl va preface în simplă nălucire, în

ceva ce nu are umbră.**118** Aceeaşi excludere a răului am întâlnit-o când urmăream mirarea admirativă, afirmativă a lui Platon cum se transformă în gândire; ea se întâlneşte la aproape toţi filosofii occidentali. E ca şi cum Socrate nu avea nimic mai mult de spus despre legătura dintre rău şi absenţa gândirii decât că omenii care nu poartă iubire frumuseţii, dreptăţii şi înţelepciunii sunt incapabili de gândire, după cum şi reciproc, cei ce iubesc examenul critic şi, ca atare, filosofează sunt incapabili să facă răul.

Cei doi-în-unul

Cu ce ne-am ales, după toate acestea, în privinţa uneia din problemele noastre principale – posibila legătură dintre negândire şi rău? Cu concluzia că numai oamenii inspiraţi de *eros-ul* platonician, iubitori de înţelepciune, frumos şi dreptate, sunt capabili de gândire şi demni de încredere. Cu alte cuvinte, rămânem cu „firile nobile" de la Platon, cu acei puţini la număr despre care ar putea fi adevărat că niciunul „nu comite răul în mod voluntari Totuşi, concluzia implicită şi periculoasă că „Toată lumea vrea să facă binele" nu este adevărată nici chiar în cazul lor. (Adevărul trist în această chestiune este că majoritatea relelor sunt comise de oameni care niciodată nu s-au hotărât în mod deliberat să facă fie răul, fie binele, să fie ori răi, ori buni.) Socrate, care, spre deosebire de Platon, gândea despre orice subiect şi discuta cu oricine, nu se putea să creadă că doar cei puţini sunt capabili de gândire şi că doar anumite obiecte de gândire, vizibile cu ochii minţii bine antrenate, dar inefabile în discurs, conferă demnitate şi rost activităţii de gândire. Dacă în gândire există ceva ce-i poate împiedica pe oameni să facă răul, trebuie să fie vorba de vreo proprietate inerentă activităţii înseşi, indiferent care i-ar fi obiectul.

Socrate, acest iubitor de perplexităţi, a formulat puţine declaraţii pozitive. Printre ele se numără două propoziţii, strâns legate între ele, care se raportează la ceea ce discutam adineauri. Ambele figurează în *Gorgias,* dialogul despre retorică, arta de a vorbi mulţimii şi de a o convinge. *Gorgias* nu face parte dintre dialogurile

socratice timpurii, ci a fost compus cu puţin înainte ca Platon să devină conducătorul Academiei. În plus, însuşi obiectul său este o artă sau o formă de discurs care în aparenţă şi-ar pierde orice rost dacă ar fi aporetică. Dialogul însuşi este totuşi aporetic, exceptând faptul că Platon plasează la sfârşit unul din miturile sale despre o lume de dincolo cu recompense şi pedepse, care aparent – adică ironic – rezolvă toate dificultăţile. Dimensiunea serioasă a acestor mituri ale sale este pur politică, constând în faptul că se adresează mulţimii. Miturile din *Gorgias,* în mod cert nesocratice, prezintă totuşi importanţă, întrucât în ele, chiar dacă într-o formă ne-filozofică, Platon admite că oamenii săvârşesc în chip voluntar fapte rele, iar implicit recunoaşte şi că, la fel ca Socrate, nu ştie ce să facă filosofic cu acest fapt tulburător. S-ar putea să nu ştim dacă Socrate credea că ignoranţa este o cauză a răului şi că virtutea poate fi transmisă prin învăţătură; ştim însă că Platon susţinea că e mai înţelept să ne bizuim pe ameninţări.

Cele două propoziţii pozitive ale lui Socrate sună astfel. Prima: „Este mai bine să înduri nedreptatea decât s-o comiţi”, la care Callicles, interlocutorul din dialog, replică în felul în care ar fi replicat toată Grecia, anume că „A îndura nedreptatea nu este în firea unui bărbat, ci a unui sclav, pentru care moartea este de preferat vieţii, căci, fiind nedreptăţit şi bruftuit, nu este în stare nici să se apere, nici să vină în ajutorul celor la care ţine” 115\ Cea de-a doua: „În ce mă priveşte, prefer să mă folosesc de o liră dezacordată şi disonantă, să fiu în dezacord cu corul pe care-l dirijez, precum şi cu cei mai mulţi oameni, afirmând lucruri contrarii părerii lor, decât ca eu însumi, *un singur om fiind,* să nu mă aflu în armonie cu mine şi să mă contrazic” 120 Ceea ce-l face pe Callicles să-i reproşeze lui Socrate că se avântă în discursuri „ca un adevărat demagog” şi să-i spună că ar fi mai bine, atât pentru el însuşi, cât şi pentru toţi ceilalţi, să lase deoparte filosofia**.121**

Aici Callicles are întrucâtva dreptate. Pentru că într-

adevăr filosofia, sau mai degrabă experienţa gândirii, e cea care l-a condus pe Socrate la formularea acestor enunţuri – deşi, fireşte, el nu şi-a început demersul investigativ cu scopul de a ajunge la ele, aşa cum nici alţi gânditori nu şi-au început demersurile lor cu scopul de a fi „fericiţi11 (Ar fi, cred, o mare greşeală ca aceste enunţuri să fie înţelese drept rezultate ale unei meditaţii asupra moralei; ele sunt, neîndoielnic, nişte intuiţii pertinente, însă extrase din experienţă, iar în raport cu însuşi procesul de gândire sunt în cel mai bun caz nişte produse derivate accidentale.)

Nouă ne e greu să realizăm cât de paradoxal trebuie să fi sunat primul din aceste enunţuri atunci când a fost formulat; după mai bine de două milenii de uz şi abuz, el sună astăzi ca o moralizare ieftină. Iar cea mai bună dovadă a dificultăţii pe care o întâmpină cititorii moderni în a înţelege ţinta celui de-al doilea este faptul că în traduceri expresia *„un singur om fiind* (care figurează în el înaintea cuvintelor „să nu mă aflu în armonie cu mine şi să mă contrazic11) este deseori omisă. Cât despre primul, el este o declaraţie subiectivă şi înseamnă: *pentru mine* e mai bine să fiu nedreptăţit decât să nedreptăţesc. Iar în dialogul în care figurează, îi este pur şi simplu opusă declaraţia, la fel de subiectivă, care, fireşte, sună mult mai plauzibil. Reiese limpede că Socrate şi Callicles vorbesc despre câte un eu diferit: Ceea ce e bine pentru unul pentru celălalt este rău.

Dacă, pe de altă parte, ne uităm la această propoziţie nu din punctul de vedere al celor doi locutori, ci din acela al lumii, ar trebui să spunem: Ceea ce contează este că s-a comis un rău; iar pentru asta nu interesează cine e într-o situaţie mai bună, cel ce a comis răul sau cel ce l-a îndurat. În calitate de cetăţeni, trebuie să preîntâmpinăm comiterea răului, deoarece e vorba de lumea în care trăim cu toţii – cel ce comite răul, cel care-l îndură şi spectatorul; Cetatea este cea nedreptăţită. Codurile noastre juridice, cu distincţia operată de ele între delictele în cazul cărora incriminarea este obligatorie şi infracţiunile ce ţin doar de afacerile private ale indivizilor,

lăsându-se la alegerea lor dacă să intenteze proces sau nu, ţin cont de acest lucru. Delictul aproape că l-am putea defini drept acea încălcare a legii care se cere pedepsită indiferent cine a fost victima nedreptăţii; aceasta ar putea fi dispusă să ierte şi să uite, iar pentru alţii s-ar putea să nu existe niciun pericol dacă se poate prezuma că e improbabil ca făptuitorul să mai comită nedreptăţi în viitor. Legea pământului nu permite însă nicio opţiune, deoarece comunitatea ca întreg a fost vătămată.

Cu alte cuvinte, Socrate nu vorbeşte aici în calitate de cetăţean, considerat a fi mai preocupat de lume decât de sine însuşi; ci vorbeşte ca un om dedicat în principal gândirii. E ca şi cum el i-ar spune lui Callicles: Dacă ai fi ca mine, iubitor de înţelepciune, şi ai simţi nevoia să gândeşti despre toate şi să le cercetezi pe toate, ai şti că dacă lumea ar fi. aşa cum tu o zugrăveşti, împărţită în puternici şi slabi, unde „cei tari uzează de forţa lor, iar cei slabi trebuie să se supună” (Tucidide), astfel încât n-ar exista altă opţiune decât ori să comiţi nedreptatea, ori s-o înduri, atunci e mai bine să suferi decât să le pricinuieşti altora suferinţe. Nu trebuie însă uitată presupoziţia: *dacă eşti iubitor de înţelepciune şi filosofare; dacă* ştii ce înseamnă exinare critică.

Din câte cunosc, în literatura greacă mai există un singur pasaj care spune, în aproape aceleaşi cuvinte, ceea ce a spus Socrate: „Cel ce săvârşeşte o nedreptate este mai nenorocit *[kakodaimonesteros]* decât cel pe care-l loveşte nenorocirea” 123, citim într-unul din fragmentele lui Democrit, marele adversar al lui Parmenide, care probabil din acest motiv nu e niciodată pomenit de Platon. Coincidenţa e cu atât mai demnă de atenţie, cu cât Democrit, spre deosebire de Socrate, nu era foarte interesat de treburile omeneşti, dar pare să fi fost foarte interesat de experienţa gândirii. Totul pare să indice că ceea ce suntem tentaţi să înţelegem drept o propoziţie pur morală a izvorât de fapt din experienţa gândirii ca atare.

Aceasta ne aduce la cea de-a doua propoziţie, care e de fapt o precondiţie a celei dintâi. Şi ea este extrem de

paradoxală. Socrate spune că e singur şi că, *prin urmare,* nu poate risca să nu fie în armonie cu sine. Dar nimic ce este identic cu sine, în chip veritabil şi absolut *Unul,* aşa cum A este A, nu poate fi nici în armonie, nici în dezacord cu sine; pentru producerea unui sunet armonios e întotdeauna nevoie de cel puţin două tonuri. Desigur că atunci când apar şi sunt văzut de alţii eu sunt unu; altminteri aş fi nerecognoscibil. Iar cât timp sunt împreună cu alţii, de-abia conştient de mine însumi, sunt aşa cum le apar altora. Numim *conştienţă* (care, după cum am văzut, înseamnăliteral „cunoaştere împreună cu mine însumi”) faptul curios că într-un anumit sens sunt şi pentru mine însumi, deşi abia dacă mă percep, ceea ce arată că socraticul „un singur om fiind” nu e atât de neproblematic cum pare; eu nu sunt doar pentru alţii, ci şi pentru mine, iar în acest din urmă caz e clar că nu sunt chiar unul singur. În Unicitatea mea s-a insinuat o diferenţă.

Această diferenţă ne este, de altminteri, cunoscută. Orice există în mijlocul unei pluralităţi de lucruri nu este doar ceea ce este, în identitatea sa, ci este totodată diferit de celelalte; a fi. astfel diferit ţine de însăşi natura sa. Când vrem să-l cuprindem în gând, cu intenţia de a-l defini, suntem nevoiţi să luăm în considerare această alteritate (*alteritas)* sau diferenţă. Când spunem ce este un anumit lucru, trebuie să spunem şi ce *nu* este, altminteri am vorbi tautologic; cum spunea Spinoza, orice determinaţie este o negaţie. Legat de această problemă a identităţii şi diferenţei, există în *Sofistul* lui Platon un pasaj curios, asupra căruia a atras luarea-aminte Heidegger. Străinul din acest dialog observă că dintre două lucruri – de pildă repausul şi mişcarea – „fiecare este diferit [de celălalt], dar acelaşi *faţă de sine” (hekaston beauto tduton)* 124 Interpretând această frază, Heidegger pune accentul pe dativul *beauto,* căci Platon nu spune, cum ne-am aştepta, *hekaston auto tduton,* „fiecare prin el însuşi [scos din context] este acelaşi”, în sensul tautologicului A este A, unde diferenţa provine din pluralitatea lucrurilor. Potrivit lui Heidegger, acest dativ înseamnă că „fiecare lucru este

el însuşi restituit sieşi, fiecare este acelaşi [pentru că este] cu sine… Identitatea presupune relaţia «cu», adică o mediere, o legare, o sinteză: alăturarea într-o unitate" i25. Pasajul pe care-l analizează Heidegger figurează în secţiunea finală a *Sofistului,* care vorbeşte despre *koinonia,* „comunitatea11, potrivirea şi este cul Ideilor, şi îndeosebi despre posibila comunitate a Diferenţei şi Identităţii, care par a fi contrare. „Ceea ce e diferit este întotdeauna numit aşa faţă de alte lucruri" *(pros* dila) **12**6, dar contrariile lor, lucrurile „care sunt ceea ce sunt în ele însele" *(kath hautd),* participă la „Ideea" de diferenţă întrucât „se raportează la ele însele", astfel încât fiecare *eidos* este diferit de restul „nu prin natura sa, ci prin participarea la Ideea de Diferenţă" i27, adică nu pentru că stă în relaţie cu altceva, de care este diferit *(pros ti),* ci pentru că există în mijlocul unei pluralităţi de Idei, iar „fiecare entitate ca atare oferă posibilitatea de a fi privită ca diferită de ceva q28. În cuvintele noastre, oriunde există pluralitate – de vietăţi, lucruri, Idei – există diferenţă, iar această diferenţă nu vine din afară, ci este inerentă fiecărei entităţi sub formă de dualitate, din care vine unitatea prin reunire.

Această construcţie – sugestiile lui Platon dimpreună cu interpretarea lui Heidegger – mi se pare eronată. A lua un lucru în afara contextului său cu alte lucruri şi a-l privi doar în „relaţia" lui cu sine *(kath auto),* adică în identitatea sa, nu dă în vileag nicio diferenţă, nicio alteritate; odată cu relaţia sa cu ceva ce el *nu* este, acel lucru îşi pierde realitatea, căpătând stranietate. În acest mod el apare deseori în opere de artă, cu deosebire în prozele timpurii ale lui Kafka şi în unele picturi ale lui van Gogh, unde este reprezentat câte un singur obiect – un scaun, o pereche de încălţări etc. Dar aceste opere artistice sunt nişte produse ale gândirii, iar ceea ce le imprimă semnificaţie – ca şi cum ar fi. nu doar ele însele, ci *pentru* ele însele – este tocmai transformarea pe care au suferit-o când gândirea le-a luat în stăpânire.

Cu alte cuvinte, aici are loc un transfer al experienţei

eului gânditor către lucrurile înseşi. Căci nimic nu poate fi el însuşi şi în acelaşi timp pentru sine, în afară de acel doi-în-unul descoperit de Socrate drept esenţa gândirii şi tradus de Platon în limbaj conceptual drept dialogul tăcut *eme emauto* – al meu cu mine însumi**.129** Dar, repet, nu activitatea de gândire este cea care instituie unitatea, care uneşte doi-în-unul; dimpotrivă, cei doi-în-unul redevin Unul când lumea exterioară se impune celui ce gândeşte, întrerupând procesul de gândire. Atunci, când este rechemat pe nume înapoi în lumea aparţiilor, unde este întotdeauna Unul, e ca şi cum cei doi în care l-a scindat procesul de gândire s-ar suda la loc. Existenţial vorbind, gândirea e o activitate solitară, dar nu însingurată; solitudinea este situaţia umană în care îmi ţin mie însumi companie. Însingurarea se produce când mă aflu de unul singur şi incapabil să mă despic în doi-în-unul, incapabil să-mi ţin mie însumi companie, când, după cum spunea Jaspers, *„Ich bleibe mir aus”* (îmi lipsesc mie însumi) sau, exprimându-ne diferit, când sunt unul şi lipsit de orice companie.

Poate că nimic nu indică mai pregnant că omul există *esenţialmente* la plural decât faptul că, în cursul activităţii de gândire, solitudinea sa actualizează simpla lui conştiinţă de sine, pe care probabil că o are în comun cu animalele superioare, într-o dualitate. Această *dualitate* a mea cu mine însumi face din gândire o veritabilă activitate, în cursul căreia eu sunt atât cel ce întreabă, cât şi cel ce răspunde. Gândirea poate deveni dialectică şi critică pentru că trece prin acest proces de întrebări şi răspunsuri, prin dialogul lui *dialegesthai,* care e de fapt o „înaintare prin argumentări”, o *poreuesthai did ton logon, Xi0* în cursul căreia punem întruna întrebarea socratică de bază: *Ce înţelegi atunci când spui…?* cu deosebirea că această *legein,* spunere, este silenţioasă şi, drept urmare, atât de promptă, încât structura ei dialogală e ceva mai greu decelabilă.

Criteriul dialogului mental nu mai este adevărul, care ar impune răspunsuri la întrebările pe care mi le pun mie

însumi, fie în modalitatea Intuiţiei, care constrânge cu forţa mărturiei senzoriale, fie sub formă de concluzii necesare derivate prin raţionament matematic sau logic, care se bazează pe structura creierului nostru şi constrâng cu puterea lui naturală. Singurul criteriu al gândirii socratice este acordul, consecvenţa cu sine, *homologein autos beaut6XIX*; opusul acestora, autocontrazicerea, *enantia legein autos beaut6 Xi2,* înseamnă de fapt a-şi deveni sieşi oponent. Drept care Aristotel, în cea mai timpurie formulare pe care o dă faimosului principiu al non-contradicţiei, spune explicit că acesta are caracter axiomatic: „trebuie să-l credem pentru că... se adresează nu numai cuvântului extern *[exo logos,* adică cuvântului vorbit adresat altcuiva, unui interlocutor care poate fi sau prieten, sau adversar], ci şi cuvântului *din interiorul sufletului –,* căci putem oricând ridica obiecţii cuvântului vorbit, [pe când] cuvântului intern nu-i putem obiecta totdeauna11, pentru că aici partener îmi sunt eu însumi, iar eu nu-i chip să devin propriu-mi adversar. **133** În acest caz putem observa cum o astfel de constatare, extrasă din experienţa eului gânditor, se pierde când este generalizată într-o doctrină filosofică –, A nu poate fi deopotrivă B şi A în aceleaşi condiţii şi în acelaşi timp" –, căci vedem cum această transformare este operată de Aristotel însuşi atunci când discută aceeaşi chestiune în *Metafizicam.)*

O lectură atentă a *Organon-ului,* cum a fost numită începând cu secolul al VI-lea culegerea tratatelor logice timpurii ale lui Aristotel, arată clar că ceea ce în prezent numim „logică" nu a fost nicidecum gândit iniţial drept „instrument al gândirii", al discursului lăuntric purtat „în interiorul sufletului", ci drept ştiinţă a vorbirii şi argumentării corecte prin care încercăm să-i convingem pe alţii sau să justificăm ceea ce enunţăm, pornind întotdeauna, aşa cum fa. cea Socrate, de la premise pe care este probabil să le accepte majoritatea oamenilor sau majoritatea celor îndeobşte consideraţi cei mai înţelepd. În tratatele timpurii, axioma non-contradicpei, decisivă doar pentru dialogul lăuntric al gândirii, nu fosese încă

instituită drept cea mai fundamentală regulă pentru orice fel de discurs. Numai după ce acest caz special a devenit un exemplu călăuzitor pentru orice gândire, a putut Kant, care în *Antropologia* sa definise gândirea drept „vorbire cu sine… şi deci şi ascultare lăuntrică" i35, să includă îndemnul „Gândeşte întotdeauna consecvent, în acord cu tine însuţi!" *(„Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken")* printre maximele ce trebuie considerate „comandamente invariabile pentru clasa gânditorilor116.

Pe scurt, actualizarea specific umană a conştienţei în dialogul meu mental cu mine însumi sugerează că diferenţa şi alteritatea, care sunt caracteristici dominante ale lumii apariţiilor aşa cum îi este dată omului pentru a locui în mijlocul unei pluralităţi de lucruri, constituie totodată condiţiile înseşi ale eului mental al omului, pentru că el există numai în dualitate. Iar acest eu – acest eu-sunt-eu – experimentează diferenţa în identitate tocmai când nu se raportează la lucrurile care apar, ci doar la sine însuşi. (Această dualitate originară, în treacăt fie spus, explică zădărnicia căutării identităţii de către omul actual. Criza de identitate proprie modernităţii noastre ar putea fi rezolvată numai nefiind niciodată singuri şi neîncercând niciodată să gândim.) Fără această sciziune originară, enunţul socratic despre armonia dintr-o fiinţă care după toate aparenţele este Una ar fi lipsit de sens.

Conştienţa nu este totuna cu gândirea; actele de conştienţă au în comun cu experienţa senzorială faptul de a fi acte „intenţionale" şi deci *cogrzitive,* în timp ce eul gânditor nu gândeşte ceva, ci *despre* ceva, iar acest act este dialectic, având loc sub forma unui dialog tăcut. Fără conştienţă în sensul de conştiinţă de sine, gândirea nu ar fi posibilă. Ceea ce gândirea actualizează în procesul ei fără de sfârşit este diferenţa, dată în conştienţă ca un simplu fapt brut *lfactum brutum),* numai în această formă umanizată conştienţa devine apoi caracteristica dominantă a cuiva care nu este nici zeu, nici animal, ci om. După cum metafora creează o punte între lumea fenomenală şi activităţile mentale ce au loc înăuntrul ei, aşa şi socraticul

doi-în-unul tămăduieşte caracterul solitar al gândirii; dualitatea-i inerentă trimite către pluralitatea infinită care este legea pământului.

Pentru Socrate, dualitatea lui doi-în-unul nu însemna mai mult decât ca partenerii la dialog să fie în formatul potrivit, să fie *prieteni.* Partenerul care-şi face apariţia când eşti alert şi însingurat este singurul de care nu poţi scăpa niciodată – decât încetând să gândeşti. Este mai bine să înduri nedreptatea decât s-o comiţi, pentru că poţi rămâne prieten cu cel ce suferă, pe când cu un ucigaş cine ar vrea să fie prieten şi nevoit a trăi împreună? Nici măcar un alt ucigaş. Până la urmă, Imperativul Categoric al lui Kant apelează la această consideraţie destul de simplă privind importanţa acordului fiecăruia cu sine însuşi. În spatele imperativului „Acţionează numai potrivit acelei maxime prin care să poţi în acelaşi timp *voi* ca ea să devină o lege universală" **137** se află comandentul „Să nu te contrazici". Un ucigaş sau un hoţ nu poate voi ca „Trebuie să ucizi" şi „Trebuie să furi" să fie legi generale, fiindcă în chip firesc se teme pentru propria-i viaţă şi propriul avut. Dacă faci din tine o excepţie, inevitabil te contrazici.

Într-unul dintre dialogurile contestate, *Hippias Maior,* care, chiar dacă nu va fi fost scris de Platon, pare că totuşi oferă mărturii autentice despre Socrate, acesta descrie situaţia cu simplitate şi acurateţe. Scena este de la sfârşitul dialogului, înaintea plecării acasă. Socrate îi spune lui Hippias, care se vădise a fi un partener de discuţie deosebit de obtuz, cum că este „nespus de norocos" în comparaţie cu bietul Socrate, pe care îl aşteaptă acasă un ins cum nu se poate mai sâcâitor, care îl supune întotdeauna la examinări dificile. „Mi-e ruda cea mai apropiată şi împărţim aceeaşi casă". Când îl va auzi acum pe Socrate rostind opiniile lui Hippias, îl va întreba „dacă nu-i e ruşine să ţină discursuri despre îndeletnicirile frumoase, când nu cunoaşte nici măcar înţelesul cuvântului «frumuseţe»" 138 Hippias, când ajunge acasă, rămâne unul, căci, deşi trăieşte singur, nu caută să-şi ţină

sieşi companie. Cu siguranţă că nu-şi pierde conştienţa; doar că n-are deprinderea să şi-o actualizeze. Pe când Socrate, când ajunge acasă, nu este singur, ci este cu sine. Cu acel ins care-l aşteaptă, Socrate trebuie, evident, să ajungă la un fel de învoială, deoarece trăiesc amândoi sub acelaşi acoperiş. Mai bine să fii în dezacord cu toată lumea decât cu acel singur ins cu care eşti nevoit să trăieşti împreună după ce ai părăsit compania celorlalţi oameni.

Ceea ce a descoperit Socrate este că putem avea schimb de idei cu noi înşine, la fel cum putem avea cu alţii, şi că între cele două genuri de convorbire există puncte comune. Aristotel, vorbind despre prietenie, remarca: „Prietenul este un al doilea eu" 139, vrând prin aceasta să spună că poţi purta cu el un dialog de idei la fel cum poţi purta cu tine însuţi. Această remarcă se plasează tot în tradiţia socratică, doar că Socrate ar fi spus: Eul e şi el un fel de prieten. Experienţa călăuzitoare în aceste chestiuni este, firește, prietenia, şi nu vieţuirea de unul singur; înainte de a vorbi cu mine însumi, vorbesc cu alţii, exinând cu ei tot ce poate face obiect de discuţie, iar apoi descopăr că pot purta dialog nu doar cu alţii, ci deopotrivă cu mine însumi. Punctul comun al celor două feluri de a convorbi este că dialogul se poate purta doar între prieteni, iar criteriul lui, aşa-zicând legea lui supremă, porunceşte: Să nu te contrazici.

„Oamenilor nevrednici" le este caracteristic a fi „într-un permanent dezacord cu sine" *(diapherontai beautois)*, iar celor vicioşi, a fugi de ei înşişi; sufletul lor este răzvrătit împotriva lui însuşi (*stasidzei).* **140** Ce fel de dialog poţi purta cu tine însuţi când sufletul tău nu e în armonie, ci în vrajbă cu sineânsuşi? Exact dialogul pe care-l auzim când Richard III al lui Shakespeare este singur:

De ce mă tem? De mine? Nu e nimeni:
Richard e drag lui Richard; eu sunt eu.
E vreun călău pe-aici? Nu. Eu, eu sunt.
Să fug! De mine? pricini destule
Spre a nu mă răzbuna. Cum, eu asupră-mi?
Dar eu mi-s drag. De ce? De-atâta bine

Cât însumi mie însumi mi-am făcut?
Ba nu! De mine mai curând mi-e silă
De câte săvârşit-am silnicii.
Sunt un nemernic. Nu, mă mint; nu sunt;
Vorbeşte-te de bine, om neghiob;
Neghiobule, să nu te linguşeşti.[1]

Dar toate acestea capătă o înfăţişare mult diferită după ce a trecut de miezul nopţii şi Richard a scăpat de compania propriului eu, alăturându-se celor de-o seamă cu el. Atunci:

De vorba „conştiinţă" se slujesc
Doar cei fricoşi, scornită ca să-nfrâne
Pe cei ce-s tari.

Chiar şi Socrate, atât de îndrăgostit de piaţa publică, trebuie să se ducă acasă, în singurătate, ca să-şi întâlnească celălalt eu al său.

Am atras atenţia asupra pasajului de o robustă simplitate din *Hippias Maior* pentru că furnizează o metaforă în măsură să simplifice – cu riscul s-o facă peste măsură – nişte chestiuni care sunt dificile şi, ca atare, mereu în pericol de complicare excesivă. Epocile ulterioare au dat insului care-l aşteaptă pe Socrate la el acasă numele de „conştiinţă". În faţa tribunalului ei, exprimându-ne în limbaj kantian, trebuie să ne înfăţişăm şi să dăm socoteală de noi înşine. Iar pasajul din *Richard 111* l-am ales pentru că Shakespeare, deşi foloseşte cuvântul *conscience,* nu-l foloseşte în acest loc în felul obişnuit. Engleza a avut nevoie de vreme îndelungată pentru a separa cuvintele *consciousness* şi *conscience,* iar în unele limbi, de pildă franceza, o atare separare nici n-a fost operată vreodată. Facultatea desemnată de cel de-al doilea, aşa cum îl înţelegem în chestiuni morale sau juridice, se presupune a fi întotdeauna prezentă în noi, întocmai ca şi starea desemnată de primul [conştienţa – n.tr.]. Şi se presupune, de asemenea, că ea ne spune ce să facem şi ce să regretăm; înainte de a deveni *lumen*

1 Trad. rom. de Dan Duţescu, în W. Shakespeare, *Opere complete,* voi. I, Ed. Univers, Bucureşti, 1982, p. 576, respectiv p. 579 - *n. tr.*

naturale sau raţiunea practică a lui Kant, ea a fost vocea lui Dumnezeu.

Spre deosebire de mereu prezenta conştiinţă, insul despre care vorbeşte Socrate a fost lăsat acasă; Socrate se teme de el aşa cum ucigaşii din *Richard III* se tem de conştiinţă. Aici conştiinţa apare ca un gând secund, suscitat fie de o crimă, ca în cazul lui Richard însuşi, fie de opinii neexaminate, ca în cazul lui Socrate. Ori poate fi doar o teamă anticipată de asemenea gânduri secunde, ca la ucigaşii năimiţi de Richard. Această conştiinţă, spre deosebire de vocea lui Dumnezeu din noi sau de *lumen naturale,* nu dă niciun fel de prescripţii pozitive (chiar şi *daimon-ul* socratic, vocea divină din el, îi spune doar ce să *nu* facă); în cuvintele lui Shakespeare, ea „îţi pune numai beţe-n roate". Ceea ce naşte frică într-un om este anticiparea prezenţei unui martor care-l aşteaptă numai *dacă* şi când se duce acasă. Ucigaşul din piesa lui Shakespeare spune: „Omul care năzuieşte să aibă trai bun se cade… să se descotorosească de ea", lucru lesne de reuşit, pentru că tot ce are de la. cut acel om este să nu înceapă niciodată solitarul dialog tăcut numit de noi „gândire", adică să nu se ducă niciodată acasă, unde să cadă pe gânduri. Aceasta nu este o chestiune de viciu sau virtute, după cum nu este nici chestiune de inteligenţă sau prostie. Unei persoane care nu cunoaşte acest dialog tăcut (în cadrul căruia ex-inăm propriile spuse şi fapte) nu-i va păsa dacă se contrazice, iar asta înseamnă că niciodată nu va fi nici capabilă, nici dornică să dea socoteală de ceea ce spune sau face; nu-i va păsa nici dacă a comis o nelegiuire, deoarece poate miza pe uitarea ei în clipa următoare. Pe oamenii vicioşi – contrar afirmaţiei lui Alistotel – *nu* „îi copleşesc regretele11.

Gândirea în sensul ei non-cognitiv, ne-specializat, de nevoie firească a vieţii umane, de actualizare a diferenţei prezente în conştienţă, nu este o prerogativă a celor puţini, ci o facultate prezentă în orice om; după cum, simetric, incapacitatea de a gândi nu este o carenţă a celor mulţi lipsiţi de vigoare cerebrală, ci o posibilitate aflată la pândă

în oricine, nefiind excluşi oamenii de ştiinţă, cărturarii şi alţi specialişti în îndeletniciri mentale. Oricine poate ajunge să se ferească de acel dialog cu sine însuşi ale cărui fezabilitate şi importanţă au fost descoperite de Socrate. Gândirea însoţeşte viaţa şi este ea însăşi chintesenţa dematerializată a faptului de a fi viu; şi, cum orice viaţă e un proces, chintesenţa ei nu poate să rezide decât în procesul de gândire ca atare, nu în vreun rezultat cristalizat sau în nişte gânduri determinate. O viaţă fără gândire este întru totul posibilă; în acest caz ea nu-şi dezvăluie însă propria esenţă, fiind nu doar lipsită de sens, ci şi anemică. Omenii care nu gândesc sunt aidoma unor lunatici.

Pentru eul gânditor şi experienţa sa, conştiinţa care „îţi pune numai beţe-n roate” este un efect colateral. Indiferent ce suite de gânduri parcurge subiectul gânditor, eul care cu toţii suntem trebuie să se ferească să facă ceva ce ar zădărnici prietenia şi convieţuirea în armonie dintre cei doi în unul. Asta avea în vedere Spinoza prin expresia *acquiescentia în seipso* (mulţumire de sine, satisfacţie interioară): „Ea se poate naşte din raţiune [raţionament], şi această mukumire care se naşte din radune este cea mai mare care poate exista” 141 Criteriul furnizat de ea acţiunii nu sunt regulile uzuale, recunoscute de mulţime şi aprobate de societate, ci a şti dacă voi putea trăi împăcat cu mine însumi când va sosi ceasul să reflectez la faptele şi vorbele mele. Conştiinţa este anticiparea *alter* ego-ului lăuntric care te aşteaptă dacă şi când vei reveni acasă.

Pentru cel ce gândeşte, acest efect moral are un caracter marginal. Iar gândirea ca atare nu aduce prea mult societăţii, în orice caz mult mai puţin decât îi aduce setea de cunoaştere, care foloseşte gândirea ca pe un instrument în vederea altor scopuri. Ea nu creează valori; ea nu va descoperi, o dată pentru totdeauna, ce este „binele”; ea nu întăreşte, ci mai degrabă dizolvă regulile de conduită acceptate. Şi nu are relevanţă politică decât dacă survine o stare de urgenţă. Că atâta timp cât trăiesc trebuie să pot fi împăcat cu mine însumi e un considerent

ce nu survine politic decât în „situaţii-limită”.

Acest termen a fost făurit de Jaspers pentru condiţia umană generală, neschimbătoare – „că nu pot trăi fără a lupta şi a suferi; că nu pot evita vinovăţia; că nu mă pot sustrage morţii” – spre a indica experienţa a „ceva imanent care deja trimite spre transcendenţă11; în urma reacţiei noastre la acel ceva, *„devenim acea* Existenz *care potenţial suntem* ’142 La Jaspers, termenul îşi dobândeşte plauzibilitatea sugestivă nu atât de la nişte experienţe specifice, cât de la simplul fapt că viaţa însăşi, încadrată între naştere şi moarte, este o chestiune de limită prin aceea că existenţa mea mundană mă forţează întruna să iau în considerare un trecut când încă nu existam şi un viitor când nu voi mai fi. Lucrul important aici este că ori de câte ori transcend limitele temporale ale propriei mele vieţi şi încep să reflectez despre acest trecut, judecându-l, şi despre acest viitor, alcătuind proiecte pentru voinţă, gândirea încetează să fie o activitate politiceşte marginală. Iar astfel de reflecţii se vor ivi inevitabil în situaţiile de urgenţă politică.

Când toată lumea se lasă antrenată pe negândite de ceea ce ceilalţi fac şi cred, cei ce gândesc sunt traşi afară din ascunzătoare deoarece refuzul lor de a se alătura este frapant şi prin aceasta devine un fel de acţiune. În astfel de circumstanţe excepţionale se vădeşte cum componenta purificatoare a gândirii (oficiul de moaşă al lui Socrate, care dă în vileag implicaţiile opiniilor neexaminate şi prin aceasta distruge anumite valori, doctrine, teorii şi chiar convingeri) este implicit politică. Pentru că această distrugere are un efect eliberator asupra altei facultăţi, aceea de judecare, care poate fi numită cu oarecare temei cea mai politică dintre facultăţile mentale ale omului. Este facultatea care judecă *particulare* fără a le subsuma unor reguli generale ce pot fi predate şi învăţate până se transformă în habitudini care pot fi înlocuite prin alte habitudini şi reguli.

Facultatea de judecare a cazurilor particulare (relevată de Kant), e; apacitatea de a spune „acest lucru

este bun”, „acest lucru este frumos**11** etc., nu e totuna cu facultatea gândirii. Gândirea are de-a face cu invizibile, cu reprezentări de lucruri absente; judecarea priveşte întotdeauna cazuri particulare şi lucruri prezente. Cele două sunt însă legate între ele, aşa cum sunt conştienţa şi conştiinţa. Dacă gândirea – dialogul tăcut al celor doi-în-unul – actualizează diferenţa dinăuntrul identităţii noastre aşa cum este data în conştiinţa morală şi are drept produs derivat conştiinţa de sine, atunci judecata, produsul derivat al efectului eliberator al gândirii, realizează gândirea, o face manifestă în lumea fenomenală, unde eu nu sunt niciodată singur şi sunt întruna prea ocupat ca să fiu capabil să gândesc. Manifestarea vântului gândirii nu e cunoaştere; ci e capacitatea de a deosebi între drept şi nedrept, între frumos şi urât. Iar asta, în rarele momente când miza este evidentă, poate într-adevăr preîntâmpina catastrofe, cel puţin pentru cel în cauză.

CAPITOLUL IV

Unde suntem când gândim?

18 „Tantât je pense et tantât je suis”.

(Valéry): nicăieri-ul

Acum, că mă apropii de sfârşitul acestor consideraţii, sper că niciun cititor nu se aşteaptă să încerc un rezumat concluziv. O asemenea încercare din partea mea s-ar afla în flagrantă contradicţie cu cele descrise aici. Dacă gândirea este o activitate ce-şi este propriul scop şi dacă singura metaforă potrivită pentru ea, luată din experienţa noastră senzorială obişnuită, este senzaţia de a fi viu, urmează că toate întrebările privitoare la ţinta sau scopul gândirii sunt la fel de lipsite de răspuns ca şi cele privitoare la ţinta sau scopul vieţii. Întrebarea „Unde suntem când gândim?” o pun la sfârşitul analizei mele nu pentru că răspunsul la ea ar putea furniza vreo concluzie, ci doar pentru că întrebarea însăşi şi consideraţiile pe care ea le suscită pot avea sens doar în contextul întregii acestei abordări. Dat fiind că ceea ce urmează se sprijină în foarte mare măsură pe reflecţiile mele de până aici, le voi rezuma pe acestea în câteva propoziţii ce vor părea

probabil dogmatice, deşi nu se vor a fi aşa.

În primul rând, gândirea este întotdeauna în afara ordinii, ea întrerupe toate activităţile obişnuite şi este întreruptă de ele. Cea mai bună ilustrare a acestei situaţii poate fi şi astăzi – cum spune povestea de demult – obiceiul lui Socrate ca pe neaşteptate „să-şi îndrepte gândul către sine”, desprinzându-se de orice anturaj şi adoptând această postură oriunde s-ar fi aflat.

„Surd la orice rugăminte” de a-şi relua îndeletnicirea de mai înainte**.1** S-a întâmplat ca odată, într-o tabără militară – ne povesteşte Xenofon –, să rămână cu totul nemişcat timp de douăzeci şi patru de ore, adâncit în gânduri, cum am spune azi.

În al doilea rând, experienţele autentice ale eului gânditor au manifestări diverse, printre care se numără paralogismele metafizice, precum teoria celor două lumi şi, mai interesant, descrierile ne-teoretice ale gândirii ca fiind un fel de moarte, sau, invers, ideea potrivit căreia cât timp gândim aparţinem unei alte lumi, numenale – prezentă pentru noi în chip aluziv chiar şi în întunericul concretului aici-şi-acum –, sau, în fine, definiţia aristotelică a lui *bios theoretikos* ca *bios xenikos,* o viaţă de străin. Aceleaşi experienţe se reflectă şi în îndoiala carteziană privind realitatea lumii, în formularea lui Valéry „Ba gândesc, ba sunt” (ca şi cum a fi real şi a gândi s-ar afla în opoziţie), în cea a lui Merleau-Ponty „Suntem cu adevărat singuri doar cu condiţia să nu ştim că suntem; tocmai această ignoranţă este singurătatea noastră [a filosofului]11 Şi este adevărat că eul gânditor, oricare i-ar putea fi altminteri reuşitele, nu va fi niciodată capabil să atingă realitatea ca realitate ori să se convingă că realmente există ceva şi că viaţa, viaţa omului, este mai mult decât un vis. (Această bănuială că viaţa nu-i decât un vis constituie una din trăsăturile caracteristice ale filosofiei asiatice. Exemplele din filosofia indiană sunt numeroase; voi da un exemplu chinez care e foarte elocvent graţie conciziei sale. E vorba de o poveste despre filosoful daoist (adică anticonfucianist) Zhuangzi. Acesta „a visat odată că era un fluture care zbura şi se

zbenguia de colo-colo, fericit cu sine şi fa. când ce-i era pe plac. Nu ştia că este Zhuangzi. Deodată s-a trezit şi iacătă-l, acum era Zhuangzi în carne şi oase. Dar nu ştia dacă este Zhuangzi care visase că e fluture sau un fluture care visează că e Zhuangzi. Între Zhuangzi şi un fluture trebuie să existe *oarecare* deosebire**!”) 3**

Intensitatea experienţei gândirii, pe de altă parte, se manifestă prin uşurinţa cu care opoziţia dintre gândire şi realitate poate fi răsturnată, astfel încât numai gândirea să pară reală, iar tot ceea ce doar este să pară atât de trecător, de parcă n-ar fi deloc: „Ceea ce e *gândit* este; iar ceea ce *este* este doar în măsura în care e gândit” („*Was* gedacht *ist, ist; und was* ist, ist *nur insofem es Gedanke ist”).4* Hotărâtor aici e însă faptul că toate îndoielile de acest fel dispar de îndată ce singurătatea celui ce gândeşte este tulburată şi chemarea lumii şi a semenilor preface iarăşi dualitatea lăuntrică a celor doi-în-unul

Într-un Unu. Astfel, ideea că tot ce este s-ar putea să fie un simplu vis e fie coşmarul născut din experienţa gândirii, fie gândul consolator la care trebuie să apelez nu când eu m-am retras din lume, ci când lumea s-a retras din mine devenind ireală.

În al treilea rând, aceste ciudăţenii ale activităţii de gândire se nasc din faptul retragerii, inerent tuturor activităţilor mentale; gândirea are întotdeauna de-a face cu absenţe şi se extrage pe sine din ceea ce e prezent şi la îndemână. Aceasta, firește, nu dovedeşte existenţa unei alte lumi în afară de cea din care facem parte în viaţa obişnuită, ci înseamnă doar că realitatea şi existenţa, pe care noi nu le putem concepe decât în termeni de timp şi spaţiu, pot fi vremelnic suspendate, îşi pot pierde greutatea şi odată cu ea semnificaţia pe care o au pentru eul gânditor. Ceea ce acum, în cursul activităţii de gândire, devine semnificativ sunt nişte distilate, produse ale desenzorializării, iar astfel de distilate nu sunt simple concepte abstracte; odinioară ele erau numite „esenţe”.

Esenţele nu pot fi localizate. Gândirea umană care şi le apropie părăseşte lumea particularului şi porneşte în

căutarea a ceva ce posedă *semnificaţie* generală, chiar dacă nu neapărat şi valabilitate universală. Gândirea întotdeauna „generalizează11, stoarce din multitudinea particularelor – pe care, graţie procesului de desenzorializare, le poate reuni ca să le mânuiască uşor – semnificaţiile ce le sunt inerente. Generalizarea este proprie oricărui gând, chiar şi unuia care insistă asupra întâietăţii universale a particularului. Cu alte cuvinte, „esenţialul" este ceea ce e aplicabil pretutindeni, iar acest „pretutindeni" care-i conferă gândului greutatea specifică este, spaţial vorbind, un „nicăieri". Eul gânditor, mişcându-se printre universale, printre esenţe invizibile, nu este, strict vorbind, nicăieri; el este apatrid în sensul cel mai tare al cuvântului – ceea ce poate explica şi faptul că încă de timpuriu printre filosofi s-a ivit un spirit cosmopolit.

Singurul mare gânditor care era în mod explicit conştient că această lipsă a unei patrii e firească în cazul activităţii de gândire a fost Aristotel – poate fiindcă el cunoştea atât de bine şi exprima atât de clar diferenţa dintre a acţiona şi a gândi (distincţia hotărâtoare dintre modul de viaţă politic şi cel filosofic) şi, trăgând de aici concluzia evidentă, a refuzat „să împărtăşească soarta" lui Socrate şi să le ofere atenienilor prilejul „de a păcătui în două rânduri faţă de filozofie11. Când i s-a adus acuzaţia de impietate, a părăsit Atena, „retrăgându-se la Chalkis, un bastion al influenţei macedonene".5

În *Protreptic* – una din scrierile sale timpurii, care în Antichitatea târzie era încă bine cunoscută, dar nouă ne-a parvenit doar fragmentar – el includea condiţia de apatrid printre marile avantaje ale modului de viaţă propriu filosofului. Aristotel elogiază acolo *bios theoretikos* pentru faptul că nu are nevooie „nici de vreo unealtă anume, şi nici nu e legată de vreun loc anume" pentru a se exercita. Filosofii iubesc acest „nicăieri" ca şi cum ar fi o ţară (*philochorein)* şi sunt dispuşi să abandoneze orice alte îndeletniciri de dragul lui *scholdzein* (a nu face nimic, cum am spune astăzi), graţie delectării intrinseci gândirii ori filozofarii ca atare.6 Raţiunea acestei fericite independenţe

este că filosofia (cunoaşterea *katd LOgon)* nu se ocupă de particulare, de lucruri care se oferă simţurilor, ci de universale *(kath holou),* de lucruri nelocalizabile.7 Ar fi o mare greşeală ca astfel de universale să fie căutate în chestiuni practic-politice, care întotdeauna privesc particularele; în acest domeniu, enunţurile „generale", aplicabile pretutindeni la fel, degenerează imediat în generalităţi găunoase. Acţiunea priveşte particularele, şi numai enunţurile particulare pot fi valabile în domeniul eticii sau al politicii.8

Cu alte cuvinte, când întrebat unde se află eul gânditor se prea poate să fi pus o întrebare greşită, nepotrivită. Privit din perspectiva lumii cotidiene a apariţiilor, acel „pretutindeni11 al eului gânditor – care convoacă la sine tot ce vrea, de la orice distanţă în timp şi spaţiu, distanţă traversată de gând cu o viteză mai mare decât a luminii – este un *nicăieri.* Şi cum acest nicăieri nu e nicidecum identic cu dublul nicăieri din care ne ivim subit la naştere şi în care dispărem aproape la fel de subit la moarte, el nu poate fi conceput decât ca Vid. Iar vidul absolut poate fi un concept-limită; cu toate că nu este de neconceput, el este de negândit. Evident că dacă nu există absolut nimic, nu poate exista nici ceva care să fie gândit. Faptul că suntem în posesia acestor concepte-limită care ne închid gândirea între nişte ziduri de netrecut – iar ideea de început absolut sau de sfârşit absolut se numără printre ele – nu ne spune mai mult decât că suntem într-adevăr nişte fiinţe *finite.* A admite că aceste limitări ar putea servi la circumscrierea unui loc unde eul gânditor poate fi localizat n-ar fi decât o altă variantă a teoriei celor două lumi. Finitudinea omului, un dat irevocabil în virtutea propriului interval temporal scurt plasat în infinitatea timpului care se întinde deopotrivă în trecut şi în viitor, constituie, aşa-zicând, infrastructura tuturor activităţilor mentale: ea se manifestă ca singura realitate de care gândirea ca gândire mai este conştientă atunci când eul gânditor s-a retras din lumea apariţiilor şi şi-a pierdut simţul realităţii inerent acelui *sensus communis* cu ajutorul

căruia ne orientăm în această lume.

Cu alte cuvinte, remarca lui Valéry – că atunci când gândim nu *suntem* – ar fi corectă dacă în cazul nostru simţul realităţii ar fi pe de-a-ntregul determinat de existenţa noastră spaţială. Acel „pretutindeni" al gândirii este de fapt o regiune a lui „nicăieri". Dar noi nu suntem numai în spaţiu, ci suntem şi în timp, amintindu-ne şi tot adunând din „pântecele memoriei" (Augustin) ceea ce nu mai e prezent, anticipând şi plănuind în modalitatea voinţei ceea ce încă nu este. Poate că întrebarea noastră – Unde suntem când gândim? – era greşită fiindcă întrebând despre *topos-ul* acestei activităţi eram orientaţi doar spaţial – de parcă am fi uitat celebra constatare a lui Kant că „timpul nu este altceva decât forma simţului intern, adică a intuiţiei cu Privire la noi înşine şi la starea noastră internă". Pentru Kant aceasta însemna că timpul nu are nimic de-a face cu apariţiile ca atare – el nu aparţine „nici unei figuri, nici unei poziţii" aşa cum le sunt date simţurilor noastre –, ci are de-a face doar cu apariţiile ca factori care afectează „starea noastră internă", unde timpul determină „raportul reprezentărilor"**.9** Iar aceste reprezentări – prin care facem prezent ceea ce fenomenal este absent – sunt, fireşte, produse ale gândirii, adică experienţe sau noţiuni ce au trecut prin operaţia de dematerializare prin care mintea îşi pregăteşte propriile obiecte şi, prin „generalizare", le despoaie şi de proprietăţile lor spaţiale.

Timpul determină modul în care aceste reprezentări se raportează unele la altele dispunându-le într-o ordine secvenţială, iar aceste secvenţe sunt ceea ce în mod curent numim şiruri de gânduri. Orice gândire este discursivă şi, în măsura în care urmează un fir al gândurilor, ar putea fi reprezentată, prin analogie, ca o „linie ce avansează către infinit", corespunzător modului în care ne reprezentăm de obicei natura secvenţială a timpului. Dar pentru a crea o astfel de linie a gândirii trebuie *ca juxtapunerea* în care ne sunt date experienţele s-o transformăm într-o *succesiune* de cuvinte silenţioase – singurul mediu în care putem

gândi –, ceea ce înseamnă că nu doar desenzorializăm, ci şi desparţializăm experienţa originară.

Abisul dintre trecut şi viitor: nune stans

În speranţa de a descoperi unde este localizat în timp eul gânditor şi dacă neobosita sa activitate poate fi determinată temporal, mă voi folosi de una din parabolele lui Kafka, parabolă care, în opinia mea, are de-a face tocmai cu această chestiune. Parabola face parte dintr-o culegere de aforisme intitulată „El" 1 (0

El are doi adversari; primul îl împinge din spate, dinspre origine. Cel de-al doilea îi barează drumul din faţă. El se luptă cu amândoi. De fapt, primul îl susţine în lupta cu cel de-al doilea, căci vrea să-l împingă înainte, iar în acelaşi fel cel de-al doilea îl susţine în lupta cu primul, căci îl împinge înapoi. Dar lucrurile stau aşa numai teoretic. Căci sunt de faţă nu doar cei doi adversari, ci şi el însuşi, şi cine-i cunoaşte cu adevărat intenţiile? Visul său este însă că într-un moment de imprudenţă – iar pentru asta, trebuie să recunoaştem, ar fi nevoie de o noapte mai întunecoasă decât a fost vreodată – va evada din linia de bătaie şi, graţie experienţei sale în luptă, va fi promovat arbitru asupra celor doi potrivnici care se înfruntă.

Mi se pare că această parabolă descrie senzaţia temporală a eului gânditor. Ea analizează poetic „starea noastră internă" în privinţa timpului, de care suntem conştienţi când ne-am retras dintre apariţii şi constatăm cum activităţile noastre mentale se încolăcesc asupra lor înseşi – *cogito me cogitare, volo me velle* ş.a.m.d. Senzaţia internă de timp se naşte când nu suntem pe deplin absorbiţi de invizibilele absente despre care gândim, ci începem să ne îndreptăm atenua spre activitatea însăs i. În această situaţie trecutul şi viitorul sunt egal de prezente tocmai pentru că sunt la fel de absente din simţul nostru; astfel, acel „nu mai" al trecutului este transformat, în virtutea metaforei spaţiale, în ceva aflat *în* urma noastră, iar acel „nu încă" al viitorului, în ceva ce *vine spre* noi din faţă (termenul german *Zukunft,* asemeni francezului

avenir, înseamnă literal „ceea ce vine spre”). La Kafka, această scenă este un câmp de luptă pe care forţele trecutului se ciocnesc cu cele ale viitorului. Între ele îl găsim pe omul numit de Kafka „el”, care, dacă vrea să-şi păstreze poziţia, trebuie să se lupte cu ambele forţe. Aceste forţe sunt adversarii „săi”; ele nu-şi sunt pur şi simplu opuse una celeilalte şi nici nu prea s-ar lupta între ele dacă „el” nu ar sta între ele şi nu li s-ar împotrivi; şi, chiar şi dacă un asemenea antagonism ar fi cumva inerent celor două şi s-ar putea înfrunta şi fără „el”, tot s-ar fi neutralizat şi nimicit de mult între ele, întrucât, ca forţe, sunt în mod evident de tărie egală.

Cu alte cuvinte, continuumul temporal, schimbarea fără de sfârşit, este fragmentat în trei timpuri gramaticale – prezent, trecut, viitor –, fragmentare în urma căreia trecutul şi viitorul se opun unul altuia precum *nu mai* şi *nu încă* doar din pricina prezenţei omului, care el însuşi are o „origine”, naşterea sa, şi un sfârşit, moartea sa, şi deci stă în orice moment între cele două; acest interval se cheamă prezent. Inserţia omului, cu durata mărginită a vieţii sale, transformă fluxul continuu al purei schimbări – pe care o putem concepe fie ciclic, fie sub formă de mişcare rectilinie, fără a fi vreodată capabili să concepem un început absolut sau un sfârşit absolut – în timpul aşa cum îl cunoaştem.

Oricare ar fi conceptul de timp pe care-l împărtăşim, această parabolă în care două dintre timpurile gramaticale, trecutul şi viitorul, sunt înţelese ca nişte forţe opuse care se izbesc una de alta în punctul numit „prezent”, ne sună foarte straniu. Extrema parcimonie a limbajului lui Kafka, în care, pentru a sublinia realismul fabulei, este eliminată orice realitate faptică ce ar fi putut da naştere lumii gândirii, o poate face să sune mai straniu chiar şi decât o cere gândirea însăşi. Din acest motiv voi apela la o imagine ciudat înrudită, zugrăvită de Nietzsche în stilul intens alegoric al cărţii sale *Aşa grăit-a Zarrathustra.* Ea este mult mai lesne de înţeles, fiindcă pune în joc, cum spune el, o simplă „viziune” sau

„enigmă”. **11** Alegoria începe cu sosirea lui Zarathustra la o poartă care, ca orice poartă, are o intrare şi o ieşire, adică poate fi văzută ca loc de întâlnire a doua drumuri:

Două drumuri se întâlnesc aici, pe care nimeni nu s-a dus până la capăt. Această lungă cale îndărăt ţine o veşnicie. Şi această lungă cale înainte – este o altă veşnicie. Ele se contrazic, aceste drumuri; se-nfruntă cap în cap – şi aici, sub acest arc de poartă se-ntâlnesc. Numele lui e scris colo sus; priveşte: „clipă” *[, Augenblick”]*... Priveşte... această clipă! De aici, de sub arcada-acestei clipe, se-ntinde *îndărăt* o lungă cale fără de sfârşit: o veşnicie ni se-ntinde-n spate [iar o altă cale duce înainte spre un etern viitor].

Heidegger, comentând în cartea sa *Nietzsche12* acest pasaj, observă că lucrurile se înfeţişează astfel nu spectatorului, ci doar omului aflat în cadrul porţii; pentru spectator timpul trece în modul în care suntem obişnuiţi să-l gândim, ca o succesiune de clipe prezente, unde întotdeauna un lucru urmează altuia. Aici nu există un loc de întâlnire; nu există două căi, ci una singură. „Ciocnirea se produce doar pentru cel ce *este el însuşi* clipa prezentă...

Oricine stă în clipa prezentă este întors cu faţa spre ambele direcţii: pentru el, Trecutul şi Prezentul curg *unul contra celuilalt”.* Apoi, rezumând aceste consideraţii în contextul doctrinei nietzschéene a Eternei Reîntoarceri, Heidegger spune: „Acesta e adevăratul conţinut al doctrinei Eternei Reîntoarceri, că Eternitatea *este* în Prezent, că Clipa nu este acel banal Acum care-i apare simplului privitor, ci este ciocnirea dintre Trecut şi Viitor”. (Acelaşi gând apare şi la Blake – *„Hold infinity în thepalm ofyour hand* I*and eternity în an hour”* [„Ţine infinitu-n palma ta I şi veşnicia într-un ceas”].)

Revenind la Kafka: trebuie ţinut cont că toate aceste exemple nu au de-a face cu doctrine sau teorii, ci cu gânduri legate de experienţe ale eului gânditor. Văzută din perspectiva unui nesfârşit flux continuu, inserţia omului, combătând în ambele direcţii, produce o ruptură care, fiind

apărată în ambele direcţii, se lărgeşte la dimensiunile unei prăpăstii, cea a prezentului văzut ca un câmp de bătaie al celui angajat în luptă. Acest câmp de luptă este la Kafka metafora pentru căminul omului pe pământ. Văzut din perspectiva omului înserat şi prins în fiecare moment la mijloc, între trecutul *său* şi viitorul *său,* ambele aţintite asupra celui ce-şi creează prezentul, acest câmp de luptă este un spaţiu intermediar, un Acum extins în care el, omul, îşi petrece viaţa. Prezentul, în viaţa obişnuită cel mai nestatornic şi mai lunecos dintre timpurile gramaticale – când spun „acum" şi îl desemnez în indiferent ce fel, el a şi trecut –, nu este mai mult decât o ciocnire a trecutului, care nu mai este, cu viitorul, care se apropie, dar nu este încă. Omul trăieşte în acest loc intermediar, iar ceea ce el numeşte prezent este lupta de-o viaţă împotriva balastului trecutului, care-l mână înainte prin speranţă, şi teama de viitor (a cărui singură certitudine este moartea), care-l împinge înapoi spre „tihna trecutului11, prin nostalgia şi amintirea singurei realităţi de care poate fi sigur.

N-ar trebui să ne alarmeze peste măsură faptul că acest construct temporal e cu totul diferit de succesiunea temporală din viaţa obişnuită, unde cele trei timpuri gramaticale se succedă lin şi unde timpul însuşi poate fi înţeles prin analogie cu şirurile numerice, fixat fiind prin calendar, potrivit căruia prezentul este astăzi, trecutul începe cu ziua de ieri, iar viitorul începe mâine. Prezentul este şi aici înconjurat de trecut şi viitor, întrucât rămâne punctul fix din care ne luăm reperele, privind spre înapoi sau spre înainte. Posibilitatea pe care o avem de a modela nesfârşitul flux al purei schimbări o datorăm nu timpului însuşi, ci continuităţii preocupărilor şi activităţilor noastre în lume, unde *continuăm* ceea ce am început ieri şi sperăm să terminăm mâine. Altfel spus, continuumul temporal depinde de continuitatea vieţii noastre de fiecare zi, iar îndeletnicirile de fiecare zi, spre deosebire de activitatea eului gânditor – întotdeauna independentă de circumstanţele spaţiale în care are loc –, sunt totdeauna determinate şi condiţionate spaţial. Tocmai datorită acestei

omniprezente spaţialităţi a vieţii noastre obişnuite putem vorbi în mod plauzibil despre timp în categorii spaţiale, trecutul ne poate apărea ca ceva aflat „îndărătul" nostru, iar viitorul, ca ceva ce se întinde „în faţa" noastră.

Parabola temporală a lui Kafka nu i se aplică omului în îndeletnicirile lui cotidiene, ci doar eului gânditor, în măsura în care acesta este retras din îndeletnicirile vieţii cotidiene. Prăpastia dintre trecut şi viitor se cască doar în reflecţie, care are drept obiect ceea ce e absent – fie ceea ce a dispărut deja, fie ceea ce n-a apărut încă. Reflecţia aduce aceste „regiuni" absente în prezentul spiritului; din această perspectivă activitatea spiritului poate fi înţeleasă ca o luptă împotriva timpului însuşi. Numai pentru că „el" gândeşte şi deci nu mai este antrenat de continuitatea vieţii cotidiene într-o lume de apariţii, trecutul şi viitorul se manifestă ca pure entităţi, astfel încât „el" poate deveni conştient de un nu mai care-l împinge înainte şi de un nu *încă* care-l trage înapoi.

Povestirea lui Kafka este, firește, spusă în limbaj metaforic, iar imaginile ei, scoase din viaţa cotidiană, au statut de analogii, fără de care, după cum am arătat deja, nici n-ar fi chip ca fenomenele mentale să fie descrise. Iar asta creează întotdeauna dificultăţi de interpretare. Dificultatea specifică este aici aceea că cititorul trebuie să conştientizeze că eul gânditor nu e totuna cu eul aşa cum apare şi se mişcă în lume, păstrând în memorie propriu-i trecut biografic, ca şi cum ar fi *à la recherche du temps perdu* sau şi-ar planifica viitorul. Tocmai pentru că eul gânditor este fără vârstă şi nu se află nicăieri, trecutul şi viitorul îi pot deveni manifeste ca atare, golite, aşa-zicând, de conţinutul lor concret şi eliberate de toate categoriile spaţiale. Ceea ce eul gânditor simte drept adversarii „săi" duali sunt timpul însuşi şi schimbarea constantă pe care el o implică, neîncetata mişcare care transformă orice Fiinţă în Devenire, în loc să o lase *să fie,* şi astfel îi distruge necontenit *prezenţa.* Ca atare, timpul este cel mai mare duşman al eului gânditor, deoarece – în virtutea încarnării spiritului într-un corp ale cărui mişcări interne nu pot fi

niciodată imobilizate – timpul întrerupe în mod inexorabil şi regulat calmul imobil în care spiritul este activ fără a face nimic.

Acest înţeles final al parabolei trece în prim-plan în fraza ei de sfârşit, atunci când „el”, situat în prăpastia temporală, care este un prezent neclintit, un nune *stans,* visează despre momentul imprudent în care timpul va ajunge sleit de puteri; atunci va pogorî peste Iunie liniştea – nu una eternă, ci doar una care durează îndeajuns spre a-i oferi „lui” posibilitatea să se smulgă din linia de luptă şi să fie promovat în postura de arbitru, de spectator şi judecător din afară al jocului vieţii, în măsură să desluşească înţelesul acestui interval temporal dintre viaţă şi moarte, pentru că nu este implicat în el.

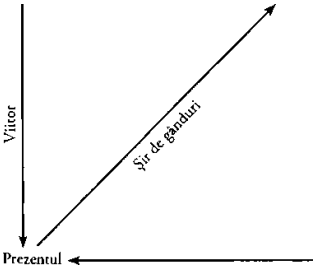
Ce altceva este acest vis şi această regiune, decât vechiul vis pe care metafizica occidentală l-a visat de la Parmenide la Hegel, al unui tărâm atemporal, al unei eterne prezenţe în deplină linişte, tărâm situat dincolo de orice ceasornice şi calendare omeneşti, adică tocmai tărâmul gândirii? Şi ce altceva este dorita „postură de arbitru11, din care se alimentează acest vis, decât locul pe care şed spectatorii lui Pitagora, care sunt „cei mai aleşi” fiindcă nu participă la înfruntarea pentru glorie şi câştig, ci sunt dezinteresaţi, neangajaţi, netulburaţi, preocupaţi doar de spectacolul ca atare? Ei sunt cei ce pot să-i desluşească înţelesul şi să-i evalueze calitatea.

Fără a forţa prea mult magnifica povestire a lui Kafka, cred că am putea face şi un pas mai departe. Ceea ce mi se pare problematic în metafora kafkiană este că, abandonând linia frontului, acel „el” se extrage cu totul din această lume şi judecă din afară, deşi nu neapărat dintr-o poziţie superioară. Mai mult, tocmai inserţia omului este cea care tulbură curgerea indiferentă a veşnicei schimbări, dându-i un tel, şi anume pe omul însnii, fiinţa care i se pune împotrivă; iar dacă prin acea inserţie fluxul timpului indiferent se articulează în ceea ce se află înapoia omului, trecutul, ceea ce este în faţa lui, viitorul, şi el însuşi, prezentul combatant, rezultă că din pricina prezenţei

omului fluxul timpului este deviat de la direcţia sau (dacă presupunem o mişcare ciclică) non-direcţia lui originară, oricare ar fi fost aceasta. Devierea pare inevitabilă, deoarece în fluxul timpului se înserează nu un simplu obiect pasiv, spre a fi. la discreţia valurilor ce se revarsă peste el, ci un luptător care-şi apără propria prezenţă şi care astfel defineşte drept adversari „*ai* să-i „nişte entitău care altminteri i-ar fi. putut fi indiferente – trecutul, pe care-l poate combate cu ajutorul viitorului, şi viitorul, pe care-l combate având sprijinul trecutului.

În lipsa „lui", nu ar exista nicio deosebire între trecut şi viitor, ci doar o nesfârşită schimbare. Sau, altminteri, aceste forţe s-ar ciocni frontal şi s-ar anihila reciproc. Graţie însă inserţiei unei prezenţe combatante, ele se întâlnesc sub un anume unghi, iar în acest caz imaginea corectă ar trebui să fie ceea ce fizicienii numesc un paralelogram al forţelor. Această imagine oferă avantajul că tărâmul gândirii nu ar mai fi neapărat situat dincolo de lume şi deasupra ei şi a timpului uman; combatantul n-ar trebui neapărat să evadeze din linia de bătaie spre a găsi calmul şi liniştea necesare gândirii… El" ar recunoaşte că lupta „sa" nu a fost zadarnică, fiindcă însuşi câmpul de luptă furnizează tărâmul unde „el" se poate odihni când e istovit. Cu alte cuvinte, localizarea eului gânditor în timp ar fi zona intermediară dintre trecut şi viitor, prezentul, acest misterios şi lunecos „acum", un simplu abis în cuprinsul timpului, spre care totuşi sunt îndreptate timpurile mai solide, trecutul şi viitorul, în măsura în care ele denotă ceea ce nu mai *este,* respectiv ceea ce nu este încă. Faptul că în genere există, ele şi-l datorează, evident, omului, care s-a înserat între ele şi şi-a sălăşluit acolo prezenţa. Să urmărim pe scurt implicaţiile acestei imagini corectate.

Infinit Infinit



În cazul ideal, acţiunea celor două forţe care formează paralelogramul nostru ar trebui să aibă drept rezultat o a treia forţă – diagonala rezultantă a cărei origine ar fi punctul în care forţele se întâlnesc şi asupra căruia acţionează. Diagonala ar rămâne în acelaşi plan şi nu ar sări din cadrul dimensiunii în care se situează forţele timpului, dar sub un aspect important s-ar deosebi de forţele al căror rezultat este. Cele două forţe antagonice – a trecutului şi a viitorului – au origini indefinite; văzute din punctul de vedere al prezentului din mijloc, una din ele vine dintr-un trecut infinit, iar cealaltă, dintr-un viitor infinit. Neavând un început cunoscut, ele au în schimb un capăt determinat – punctul în care se întâlnesc şi se ciocnesc, punct care este prezentul. Forţa diagonală, dimpotrivă, are o origine determinată, punctul ei de plecare fiind ciocnirea celorlalte două forţe, dar celălalt capăt al ei ar fi la infinit, deoarece ea a rezultat din acţiunea concertată a doua forţe ce-şi au drept origine infinitul. Forţa diagonală, a cărei origine este cunoscută, a cărei direcţie este determinată de trecut şi viitor, dar care-şi exercită acţiunea spre un punct nedeterminat, ca şi cum ar putea atinge infinitul, mi se pare o metaforă perfectă pentru activitatea gândirii.

Dacă – acel „el” al lui Kafka ar fi putut merge de-a lungul acestei diagonale, la perfectă echidistanţă de cele două forţe de presiune – a trecutului şi a viitorului –, nu ar fi sărit, ca în parabolă, de pe linia de luptă pentru a fi deasupra şi dincolo de vălmăşag. Pentru că această diagonală, deşi îndreptată spre un infinit, este limitată,

împrejmuită, aşa-zicând, de forţele trecutului şi viitorului, fiind astfel protejată împotriva vidului; ea rămâne legată de prezent şi înrădăcinată în el – un prezent pe de-a-ntregul uman, deşi este pe deplin actualizat doar în procesul de gândire şi nu durează mai mult decât acesta. El este calmul lui Acum în existenţa presată şi frământată de timp a omului; el este oarecum, schimbând metafora, calmul din centrul unei furtuni şi care, deşi complet diferit de furtună, îi aparţine totuşi. În acest abis dintre trecut şi viitor găsim locul nostru în timp atunci când gândim, adică atunci când suntem suficient de depărtaţi de trecut şi de viitor pentru a fi în măsură să le desluşim semnificaţia, să adoptăm postura de „arbitru" şi judecător asupra variatelor, nesfârşitelor treburi omeneşti în lume, neajungând niciodată la o soluţie finală a enigmelor lor, dar fiind pregătiţi cu răspunsuri mereu noi la întrebarea privitoare la ce înseamnă toate acestea.

Pentru a preîntâmpina eventuale neînţelegeri: imaginile de care mă folosesc aici spre a indica, metaforic şi ipotetic, localizarea gândirii pot avea valabilitate doar pe tărâmul fenomenelor mentale. Aplicate timpului istoric sau biografic, ele sunt cu siguranţă lipsite de sens; acolo nu se ivesc abisuri în timp. Numai în măsura în care gândeşte, adică în măsura în care, potrivit lui Valéry, *nu* este, omul – un „El", cum atât de potrivit îl numeşte Kafka, iar nu un „cineva" – trăieşte în deplina actualitate a fiinţei sale concrete, în acest abis dintre trecut şi viitor, în acest prezent care este atemporal.

Abisul, deşi despre el auzim mai întâi ca *nune stans,* „acum-ul neclintit" din filosofia medievală, unde servea, sub forma de *nune actemitatis,* drept model şi metaforă pentru eternitatea divină13, nu este o dată istorică, ci pare de-o vârstă cu existenţa omului pe pământ. Folosind o altă metaforă, îi putem spune tărâmul spiritului, dar poate că este mai degrabă cărarea netezită de gândire, mica şi abia observabila urmă a non-timpului lăsată de activitatea gândirii în spaţiu-timpul hărăzit oamenilor născuţi şi muritori. Urmând această cărare, gândurile care sunt

amintirea şi anticiparea salvează tot ce ating de acţiunea distrugătoare a timpului istoric şi biografic. Acest mic spaţiu non-temporal din chiar miezul timpului, spre deosebire de lumea şi cultura în care ne-am născut, nu poate fi moştenit şi transmis prin tradiţie, deşi orice mare carte de gândire îl indică întrucâtva criptic – bunăoară când Heraclit spune despre ştiut-obscurul şi nefiabilul oracol de la Delphi: *„oute legii, oute krjptei alld* semdinei" („nici nu vorbeşte, nici nu tăinuieşte nimic, ci exprimă prin semne").

Fiecare nouă generaţie, fiecare nouă fiinţă umană, când conştientizează că este inserată între un trecut infinit şi un viitor infinit, descoperă negreşit şi bătătoreşte din nou cu trudă cărarea gândirii. Şi este, la urma urmei, posibil, iar mie mi se pare chiar probabil, ca strania supravieţuire a marilor opere, relativa lor permanenţă de-a lungul a mii de ani, să se datoreze faptului că au luat naştere în mica şi abia observabila urmă a non-timpului, bătătorită de autorii lor între un trecut infinit şi un viitor infinit, prin acceptarea trecutului şi a viitorului ca fiind îndreptate, aţintite, aşa-zicând, spre ei înşişi – ca fiind predecesoarele şi succesoarele *lor,* ca fiind trecutul *lor* şi viitorul *lor –,* statornicind astfel pentru ei înşişi un prezent, un fel de timp atemporal în care oamenii sunt capabili să creeze opere atemporale cu care să-şi transcendă propria finitudine.

Această atemporalitate, desigur, nu este eternitate; ea răsare, aşa-zicând, din ciocnirea dintre trecut şi viitor, pe când eternitatea este conceptul-limită imposibil de gândit, pentru că marchează colapsul tuturor dimensiunilor temporale. Dimensiunea temporală a lui *nunestans* experimentată în activitatea de gândire adună laolaltă, în propria-i prezenţă, timpurile verbale absente, pe nu-încă şi pe numai. Acesta este kantianul „tărâm al intelectului pur" (Land *des reinen Verstandes),* „o insulă pe care natura însăşi a închis-o în hotare imuabile" şi „care este împrejmuită de un ocean vast şi furtunos", cel al vieţii cotidiene**.14** Şi, cu toate că nu cred că aceasta este „ţara

adevărului11, este cu certitudine singurul domeniu unde întregul pe care-l constituie viaţa noastră şi sensul ei – întreg inaccesibil muritorilor (Nemo *ante mortem beatus esse dici potest),* a căror existenţă, spre deosebire de cea a tuturor celorlalte lucruri, care încep să *fie* în sens tare abia când sunt încheiate, se termină atunci când nu mai *este* –, unde acest întreg incomprehensibil se poate manifesta ca pură continuitate a lui eu sunt, o prezenţă persistentă în mijlocul lumii mereu schimbătoare. Tocmai din pricina acestei experienţe a eului gânditor, primatul prezentului – cel mai tranzitoriu dintre timpurile verbale în lumea apariţiilor – a devenit o teză aproape dogmatică a speculaţiei filosofice.

Fie-mi îngăduit acum, la sfârşitul acestor lungi reflecţii, să atrag atenţia nu asupra „metodei" mele, nici asupra „criteriilor" sau, şi mai rău, „valorilor" mele – toate acestea fiind, din fericire, în cursul unei astfel de întreprinderi, ascunse autorului, deşi ar putea sau, mai degrabă, *par* a fi vădite cititorului sau ascultătorului –, ci asupra a ceea ce, în opinia mea, constituie asumpţia de bază a acestei investigaţii. Am vorbit despre „paralogismele" metafizice, care, după cum constatat, cuprind importante sugestii despre natura acestei curioase activităţi „în afara ordinii" numite gândire. Cu alte cuvinte, m-am alăturat cetei celor care de la o vreme tot încearcă să demanteleze metafizica, precum şi filosofia cu toate categoriile ei, aşa cum le cunoaştem de la începuturile lor în Grecia până în prezent. O asemenea demantelare e posibilă doar sub presupoziţia că firul tradiţiei este rupt şi că nu vor: n şi capabili să-l reînnodăm. Istoriceşte vorbind, ceea ce s-a destrămat de fapt este treimea romană care timp de mii de ani înmănunchea religia, autoritatea şi tradiţia. Pierderea acestei treimi nu distruge trecutul, şi nici procesul de demantelare despre care vorbesc nu este prin el însuşi distructiv; pentru că nu face decât să tragă concluzii dintr-o pierdere ce este un fapt şi, ca atare, nu mai aparţine „istoriei ideilor", ci istoriei noastre politice, istoriei lumii noastre.

Ceea ce s-a pierdut este continuitatea trecutului aşa cum părea să fie transmis din generaţie în generaţie, făurindu-şi în cursul acestei transmiteri o coerenţă proprie. Procesul de demantelare îşi are propria tehnică, la care nu mă voi referi aici decât în mod periferic. Ceea ce vă rămâne astfel este totuşi trecutul, dar unul *fragmentat,* care şi-a pierdut certitudinea evaluării. Privitor la această situaţie voi cita, de dragul conciziei, câteva versuri care o exprimă mai bine şi mai dens decât aş putea-o face eu:

Tatăl tău e-n fund de mare.
Oasele îi sunt mărgean.
Ochii lui, mărgăritare.
Tot ce-n el e pământean.
Plătind valurilor vamă.
În scumpeturi se destramă.[2]
(Shakespeare, *Furtuna,* actul I, scena 2)

De astfel de fragmente ale trecutului, după metamorfoza lor în apa mării, m-am ocupat aici. Faptul că au putut fi în genere utilizate îl datorăm făgaşului atemporal lăsat de gândire în lumea spaţiului şi timpului. Dacă vreunul dintre ascultătorii sau cititorii mei se va simţi ispitit să-şi încerce norocul în tehnica demantelării, aibe grijă să nu distrugă „scumpeturile", „mărgeanele" şi „mărgăritarele", care probabil că nu pot fi salvate decât ca fragmente.

Afundă-ţi mâinile în apă pân-la încheieturi scufundă-le treptat bulbucă-ţi ochii în căuşul apei şi miră-te de tot ce ai ratat ciocnetul în sipet al marelui gheţar e un oftat în pat cu marile nisipuri şi crăpătura ceştilor de ceai deschis-a un drum în ţara celor fără chipuri…

W.H. Auden 5

Sau, exprimând acelaşi gând în proză: „Unele cărţi sunt pe nedrept uitate, niciuna nu e pe nedrept ţinută minte" 16

2 i Post-scriptum

În volumul al doilea al lucrării de faţă mă voi ocupa

2 Trad. rom. de Leon D. Levitchi, în W. Shakespeare, *Opere complete*, voi. VIII, Ed. Univers, Bucureşti, 1990, p. 363 — *n. tr.*

de celelalte două activităţi mentale – voirea şi judecarea. Privite din perspectiva acestor speculaţii despre timp, ele au de-a face cu lucruri ce sunt absente fie pentru că nu sunt încă, fie pentru că nu mai sunt; dar, spre deosebire de activitatea de gândire, care se ocupă de invizibilele din întreg cuprinsul experienţei şi întotdeauna tinde să generalizeze, ele se ocupă întotdeauna de particulare şi sunt, sub acest aspect, mult mai aproape de lumea aparţiilor. Dacă vrem să îmbunăm simţul nostru comun, atât de grav ofensat de nevoia raţiunii de a se îndeletnici cu căutarea gratuită a sensului, e tentant ca această nevoie să fie justificată doar prin considerentul că gândirea este o pregătire indispensabilă pentru a hotărî ce va fi şi a evalua ceea ce nu mai este. Întrucât trecutul, fiind trecut, devine obiect al judecăţii noastre, judecata, la rândul său, ar fi o simplă pregătire pentru a voi. Aceasta e incontestabil perspectiva, legitimă între anumite limite, a omului în măsura în care el este o făptură angajată în acţiune.

Numai că această încercare de a apăra activitatea de gândire de reproşul că e nepractică şi inutilă nu-şi atinge ţinta. Hotărârea la care ajunge voinţa nu poate fi niciodată derivată din mecanica dorinţei sau din deliberările intelectului, care eventual o precedă. Voinţa ori este un organ al spontaneităţii libere ce întrerupe toate lanţurile cauzale ale motivaţiei care ar stânjeni-o, ori nu e decât o iluzie. În raport cu dorinţa, pe de o parte, şi cu raţiunea, pe de alta, voinţa acţionează ca „un fel de *coup detat*\ cum a spus odată Bergson, ceea ce implică, fireşte, că „actele libere sunt excepţionale”: „deşi suntem liberi ori de câte ori ne redăm pe noi nouă înşine, *rareori se întâmplă să voim această libertate*” (subl. mea**).17** Ceea ce înseamnă că nu putem vorbi despre activitatea voinţei fără a atinge problema libertăţii.

Propun să luăm în serios dovezile interne – ceea ce Bergson numeşte „datele imediate ale conştiinţei” – şi, întrucât sunt de acord cu mulţi dintre cei ce au scris pe această temă că aceste date şi toate problemele pe care

ele le suscită erau necunoscute Antichităţii greceşti, sunt nevoită să accept că această facultate a fost „descoperită", că respectiva descoperire poate fi datată istoric şi că astfel vom afla că ea coincide cu descoperirea „interiorităţii" umane ca o zonă aparte a vieţii noastre. Într-un cuvânt, voi analiza facultatea voinţei folosindu-mă de istoria ei.

Voi urmări experienţele pe care le-au avut oamenii cu această facultate paradoxală şi contradictorie (fiecare voliţiune, întrucât îşi vorbeşte sieşi în imperative, produce propria-i contra-voliţiune), pornind de la timpuria descoperire, făcută de apostolul Pavel, a neputinţei voinţei – „Ceea ce fac nu ştiu; căci nu săvârşesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc" **18** – şi trecând apoi la examinarea mărturiei pe care ne-a lăsat-o Evul Mediu începând cu intuiţia lui Augustin că nu spiritul şi trupul „se războiesc**11** între ele, ci mintea, ca voinţă, se războieşte cu sine însăşi, „sinele cel mai lăuntric" se războieşte cu sine însuşi. Voi trece după aceea la epoca modernă, care, odată cu naşterea ideii de progres, a înlocuit vechiul primat al prezentului asupra celorlalte timpuri verbale cu primatul viitorului, o forţă căreia, cu vorbele lui Hegel, „Prezentul nu poate să-i reziste", astfel încât gândirea e înţeleasă „ca fiind în esenţă negaţia a ceva nemijlocit prezent" *(„in der Tat ist das Denken wesentlichdie Negation eines unmittelbar Vorbandenen"***).19** Sau, cu vorbele lui Schelling: „În cea mai înaltă şi ultimă instanţă, nu există altă fiinţă în afara Vrerii *[Wollen]] "0* – atitudine ce-şi află apogeul şi înfrângerea de sine finală în „Voinţa de putere" a lui Nietzsche.

În acelaşi timp voi urmări o evoluţie paralelă din istoriavoinţei, conform căreia voirea este capacitatea lăuntrică prin care oamenii hotărăsc „cine" urmează ei să fie, sub ce chip vor să se arate în lumea aparţiilor. Cu alte cuvinte, voinţa, preocupată nu de obiecte, ci de proiecte, este cea care, într-un anumit sens, creează *persoana* ce poate fi blamată sau elogiată şi, în orice caz, ţinută responsabilă nu doar pentru acţiunile ei, ci şi pentru întreaga ei „Fiinţă", pentru *caracterul* ei. Ideile marxiste şi

existenţialiste, care joacă un rol atât de mare în gândirea secolului şi pretind că omul se autoproduce şi autocreează, se bazează pe aceste experienţe, deşi e clar că nimeni nu s-a „creat” pe sine şi nu şi-a „produs” propria existenţă; acesta este, cred eu, ultimul dintre paralogismele metafizice, corespunzând accentului pus de epoca modernă pe voinţă ca substitut al gândirii.

Voi încheiavolumul al doilea cu o analiză a facultăţii de judecare, iar aici principala dificultate o va constitui curioasa puţinătate a surselor ce ar putea conta drept mărturii cu autoritate. Abia odată cu *Critica facultăţii dejudecare* a lui Kant, această dificultate a devenit o temă majoră a unui gânditor de seamă.

Voi arăta că principala mea ipoteză în evidenţierea judecăţii ca o capacitate distinctă a minţilor noastre a fost că la judecăţi nu se ajunge nici prin deducţie, nici prin inducţie; într-un cuvânt, judecăţile n-au nimic în comun cu operaţiile logice de felul „Toţi oamenii sunt muritori, Socrate e om, deci Socrate e muritor”. Vom căuta stăruitor „simţul tăcut” care – atunci când i s-a acordat, în genere, atenţie – a fost gândit întotdeauna, chiar şi la Kant, ca „gust” şi, drept urmare, ca aparţinând domeniului esteticii. În chestiunile morale şi practice el era numit „conştiinţă”, iar conştiinţa nu judeca; ea îţi spunea, în chip de voce a lui Dumnezeu sau a raţiunii, ce să faci şi ce nu şi pentru ce să te căieşti. Orice ar putea fi această voce a conştiinţei, despre ea nu se poate spune că este „tăcută”, iar valabilitatea ei depinde integral de o autoritate aflată deasupra şi dincolo de legile şi regulile pur omeneşti.

La Kant judecata se prezintă ca „un talent particular, care nu vrea nicidecum să fie instruit, ci numai exercitat”. Ea are de-a face cu cazuri particulare, iar când eul gânditor care se mişcă printre generalităţi iese din refugiul său şi revine în lumea aparţiilor particulare, se vădeşte că mintea, pentru a se ocupa de ele, are nevoie de un nou „dar”. „Un cap obtuz sau mărginit”, credea Kant, „… poate ajunge foarte bine prin instrucţie chiar până la erudiţie. Dar fiindcă de obicei, în acest caz, lipseşte totuşi judecata,

nu este neobişnuit să întâlneşti bărbaţi foarte instruiţi care, în folosirea ştiinţei lor, lasă să se întrevadă deseori această deficienţă iremediabilă" 21 La Kant, raţiunea cu ale ei „idei regulative" vine în ajutorul judecăţii, dar, dacă această facultate este separată de alte facultăţi mentale, va trebui să-i atribuim un *modus operandi* propriu, un mod propriu de a proceda.

Iar acest lucru se vădeşte a fi de oarecare relevanţă pentru o seamă de probleme ce preocupă gândirea modernă, în special pentru problema teoriei şi practicii şi pentru toate încercările de a ajunge la o teorie cât de cât plauzibilă în etică. Începând de la Hegel şi Marx, aceste chestiuni au fost tratate din perspectiva Istoriei şi potrivit ipotezei că există ceea ce se cheamă Progres al speciei umane. În cele din urmă ne va rămâne o unică alternativă existentă în acest domeniu: să spunem, cu Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht,* recunoscând drept judecător suprem Succesul, ori să susţinem, cu Kant, autonomia minţilor oamenilor şi posibila lor independenţă de lucrurile aşa cum sunt sau aşa cum au ajuns să fie.

Aici va trebui să discutăm, nu pentru prima dată, despre conceptul de istorie, dar având posibilitatea de a reflecta la sensul cel mai vechi al acestui cuvânt, care, la fel ca mulţi alţi termeni din limbajul nostru politic şi filosofic, este de origine greacă şi derivă din *historein,* a cerceta cu scopul de a spune cum s-au petrecut lucrurile – *legein la cOnta* la Herodot. Dar la obârşia acestui verb stă tot Homer(*Iliada,* cântul al VIII-lea), unde apare substantivul *histor* („istoric", dacă vreţi), iar istoricul homeric este *judecătorul.* Dacă judecata este facultatea noastră de a ne ocupa de trecut, istoricul este bărbatul iscoditor care, relatând trecutul, se instituie drept judecător al lui. Iar dacă aşa stau lucrurile, putem să reclamăm demnitatea noastră umană, să o recâştigăm, aşa-zicând, de la pseudodivinitatea epocii moderne numită Istorie, netăgăduind importanţa istoriei, dar tăgăduindu-i dreptul de a fi supremul judecător. Cato cel Bătrân, de la care am pornit în aceste reflecţii – „niciodată nu sunt mai

puţin singur decât atunci când sunt doar cu mine însumi şi nu sunt niciodată mai ocupat decât atunci când nu fac nimic” –, ne-a lăsat o formulare curioasă care rezumă cât se poate de pertinent principiul politic presupus. În amintitul demers recuperator: „*Victrix causa deis placuit, sed victa-Catoni*” („Ca, uza victorioasă le-a fost pe plac zeilor, dar cea învinsă îi place lui Cato”).

VOLUMUL AL DOILEA

VOIREA

Introducere

Cel de-al doilea volum al *Vieţii spiritului va* trata despre facultatea Voinţei şi, prin implicaţie, despre problema Libertăţii, care, după cum spunea Bergson, „a fost prin implicaţie moderni ceea ce au fost pentru antici paradoxurile eleaţilor11. Fenomenele de care urmează să ne ocupăm sunt acoperite de un strat gros de argumentări ce nu sunt deloc arbitrare şi deci nu se cuvin nesocotite, dar care nu au drept obiect experienţe efective ale eului volitiv, ci doctrine şi teorii nu neapărat interesate de „salvarea fenomenelor”.

Una dintre raţiunile acestor dificultăţi e foarte simplă: facultatea Voinţei îi era necunoscută Antichităţii greceşti, fiind descoperită în urma unor experienţe despre care nu aflăm aproape nimic înaintea primului veac al erei creştine. Pentru veacurile următoare s-a pus problema reconcilierii acestei facultăţi cu marile principii ale filosofiei greceşti; oamenii dedicaţi gândirii nu mai erau dispuşi să abandoneze cu totul filosofia şi să spună, cu apostolul Pavel, „noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie” – şi punct. Lucrul acesta, după cum vom vedea, doar Pavel însuşi era dispus să-l facă.

Dar sfârşitul erei creştine nu înseamnă nicidecum şi sfârşitul acestor dificultăţi. Principala dificultate strict creştină, aceea a modului de a împăca între ele credinţa într-un Dumnezeu atotputernic şi omniscient şi exigenţele

liberului-arbitru, supravieţuieşte în diverse feluri până târziu în epoca modernă, unde deseori întâlnim aproape acelaşi gen de argumentări ca şi înainte. Se consideră fie că liberul-arbitru este incompatibil cu legea cauzalităţii, fie, mai târziu, că el este anevoie de împăcat cu legile Istoriei, a căror semnificaţie depinde de progresul sau evoluţia *necesară* a Spiritului universal. Aceste dificultăţi persistă chiar şi după dispariţia tuturor preocupărilor strict tradiţionale – metafizice sau teologice. John Stuart Mill, de pildă, rezumă un argument deseori repetat, atunci când scrie următoarele: „Conştienţa noastră *internă* ne spune că avem o putere despre care întreaga experienţă externă a speciei umane ne spune că nu o folosim niciodată11. Sau, pentru a cita exemplul cel mai extrem: Nietzsche califică „doctrina Voinţei în totalitatea ei" drept „cea mai funestă *falsificare* comisă până acum în psihologie… inventată în esenţă de dragul pedepsei".

Cea mai mare dificultate pe care o întâmpină orice discuţie pe tema Voinţei o constituie simplul fapt că nu există nicio altă facultate mentală căreia o întreagă galerie de filosofi de seamă să-i fi pus la îndoială sau tăgăduit până şi existenţa. Cel mai recent dintre ei este Gilbert Ryle, potrivit căruia Voinţa este un „concept artificial**11** care nu corespunde la nimic din ce a existat vreodată şi care creează inutile perplexităţi, aidoma atâtor alte paralogisme metafizice. Ignorând, pare-se, argumentele distinşilor săi precursori, el se angajează în demolarea „doctrinei că există o Facultate… a «Voinţei» şi că, în consecinţă, au loc procese sau operaţii corespunzătoare cu ceea ce această doctrină descrie drept acte de voinţă". Ryle este conştient de „faptul că Platon şi Aristotel, în frecventele şi rafinatele lor discuţii despre natura sufletului şi resorturile conduitei omeneşti, n-au menţionat niciodată [actele de voinţă]", pentru că nu luaseră cunoştinţă de această „ipoteză specială [de mai târziu] a cărei acceptare se bazează nu pe descoperirea, ci pe postularea [anumitor] imbolduri fantomatice".

Ţine de însăşi natura oricărei examinări critice a

facultăţii de care vorbim să fie întreprinsă de „gânditori de profesie” (*Denker von Gewerbe* ai lui Kant), ceea ce dă naştere bănuielii că atacurile la adresa Voinţei ca nefiind decât o iluzie a conştiinţei şi tăgăduirea până şi a existenţei sale – atacuri şi tăgăduiri susţinute, după cum se poate constata, cu argumente aproape identice de filosofi cu vederi altminteri foarte diferite – s-ar putea datora unui conflict fundamental între experienţele eului gânditor şi cele ale eului volitiv.

Deşi întotdeauna mintea care gândeşte este una şi aceeaşi cu mintea care voieşte, după cum un acelaşi sine uneşte între ele corpul, sufletul şi spiritul, nu-i nicidecum de la sine înţeles că judecata eului gânditor rămâne neapărat nepărtinitoare şi „obiectivă**11** când sunt în joc alte activităţi mentale. Căci fapt e că ideea de liber-arbitru serveşte nu doar drept postulat al oricărei etici şi al oricărui sistem de legi, ci este (în cuvintele lui Bergson) un „dat imediat al conştiinţei” în aceeaşi măsură ca şi kantianul *eu-gândesc* sau cartezianul *cogito.* Anticipând: ceea ce a stârnit neîncrederea filosofilor în această facultate psihică este inevitabila ei legătură cu Libertatea. „Dacă trebuie să vreau cu necesitate, la ce bun să mai vorbesc de voinţă!”, exclama Augustin. Piatra de încercare a unui act liber o constituie întotdeauna conştiinţa pe care o avem de a fi putut la fel de bine să lăsăm nefăcut ceea ce de fapt făcut – ceea ce nu este deloc adevărat şi despre simpla dorinţă sau despre pofte, unde nevoile trupeşti, necesităţile proceselor de viaţă sau pura forţă cu care vrem ceva aflat la îndemână pot birui orice considerente ale Voinţei sau ale Raţiunii. Voirea, după cum se vede, are o libertate infinit mai mare decât gândirea, care nici chiar în forma ei cea mai liberă, cea mai speculativă, nu se poate sustrage legii non-contradicţiei. Acest fapt incontestabil n-a fost niciodată perceput ca o deplină binecuvântare. Iar oamenii dedicaţi gândirii l-au simţit cel mai adesea ca pe un blestem.

În cele ce urmează, voi considera evidenţa lăuntrică a unui Vreau ca fiind o mărturie suficientă a realităţii

fenomenului volitiv şi, întrucât sunt de acord cu Ryle – şi cu mulţi alţii – că în Antichitatea greacă acest fenomen şi toate problemele conexe lui erau necunoscute, trebuie să accept ceea ce Ryle respinge, şi anume că această facultate a fost într-adevăr „descoperită” şi că poate fi datată. Într-un cuvânt, voi analiza Voinţa în lumina istoriei sale, abordare ce-şi are şi ea propriile dificultăţi.

Oare facultăţile omeneşti, ca deosebite de condiţiile şi împrejurările vieţii omeneşti, nu datează chiar de la apariţia omului pe pământ? Dacă lucrurile n-ar sta aşa, cum oare am putea înţelege literatura şi ideile epocilor revolute? De bună seamă că există o „istorie a ideilor”, iar istoricul ideii de Libertate ar fi destul de uşor de urmărit: cum s-a schimbat ea dintr-o vocabulă ce desemna un statut politic – cel de cetăţean liber, şi nu sclav – şi un fapt fizic – cel de om sănătos, al cărui corp nu este paralizat, ci capabil să dea ascultare minţii sale – într-o vocabulă ce desemnează o dispoziţie *lăuntrică* în virtutea căreia un om s-ar putea *simţi* liber, deşi de fapt este sclav sau este incapabil să-şi mişte membrele. Ideile sunt artefacte mentale, iar istoria lor presupune identitatea neschimbătoare a omului care le-a produs. La această problemă vom reveni mai târziu. În orice caz, fapt e că anterior apariţiei creştinismului nu găsim nicăieri ideea unei facultăţi mentale care ar corespunde „ideii” de Libertate în felul în care Intelectul corespunde adevărului, iar facultatea Raţiunii corespunde lucrurilor de dincolo de cunoaşterea omenească, sau, cum am spus aici, Sensului.

Examinarea naturii facultăţii volitive şi a funcţiei pe care ea o îndeplineşte în viaţa spiritului o voi începe investigând literatura postclasică şi premodernă ce stă mărturie experienţelor mentale care au dus la descoperirea ei, precum şi celor cauzate, la rându-le, de această descoperire – literatură ce acoperă perioada de la Epistola lui Pavel către romani la punerea sub semnul întrebării a poziţiei lui Toma d’Aquino de către Duns Scotus. Dar mai întâi mă voi ocupa pe scurt de Aristotel, în parte datorită influenţei decisive a „Filosofului” asupra

gândirii medievale, iar în parte pentru că noţiunea sa *de prodiresis* după părerea mea, un fel de precursoare a Voinţei – poate servi drept exemplu paradigmatic al modului în care anumite probleme privitoare la suflet au fost ridicate şi au primit răspunsuri anterior descoperirii Voinţei.

Totuşi, această secţiune – cuprinzând capitolele II şi III – va fi precedată de o destul de lungă analiză preliminară a argumentelor şi teoriilor care, începând de la revirimentul filosofiei în secolul al VII-lea, au acoperit şi deopotrivă reinterpretat multe dintre aceste experienţe autentice. Pentru că, până la urmă, abordăm subiectul care ne preocupă pe fundalul acestor teorii, doctrine şi argumente.

Secţiunea finală va debuta cu o analiză a „convertirii" lui Nietzsche şi a lui Heidegger la filosofia Antichităţii ca urmare a reevaluării şi repudierii de către ei a facultăţii volitive. Apoi ne vom întreba dacă nu cumva oamenii de acţiune sunt într-o poziţie mai bună în înţelegerea problemelor Voinţei decât omenii dedicaţi gândirii, de care ne-am ocupat în primul volum al acestui studiu. Ceea ce ne va preocupa aici va fi Voinţa ca resort al acţiunii, ca „facultate capabilă să înceapă *de* la ea *însăşi* o serie de lucruri sau de stări succesive" (Kant). Neîndoielnic că orice om, în virtutea naşterii sale, este un nou început, iar puterea sa de a începe ar putea corespunde acestui fapt propriu condiţiei umane. În sensul acestor reflecţii augustiniene, Voinţa a fost uneori considerată a fi, şi nu doar de către Augustin, actualizarea a ceea ce s-a numit *principium individuationis.* Întrebarea care se pune este cum anume această facultate de a putea produce ceva nou şi deci de „a schimba lumea" poate funcţiona într-o lume de apariţii, mai precis într-un mediu de factualitate care este prin definiţie vechi şi care necontenit transformă orice spontaneitate a nou-veniţilor într-un „trecut" de fapte – *fieri, factus sum.*

CAPITOLUL I

Filosofii şi Voinţa

Timpul şi activităţile mentale

Primul volum al *Vieţii spiritului* l-am încheiat cu anumite speculaţii pe tema timpului. Prin ele am făcut o încercare de a clarifica o foarte veche întrebare, pe care primul a formulat-o Platon, fără însă să-i fi dat şi un răspuns: Unde se află aşa-numitul *topos noetos,* regiunea spiritului locuită de filosof**? 1** În cursul investigaţiei întreprinse, am reformulat acea întrebare astfel: Unde suntem când gândim? Unde ne găsim sălaş când ne retragem din lumea apariţiilor, când suspendăm toate activităţile obişnuite şi ne apucăm de îndeletnicirea către care Parmenide, la începuturile tradiţiei noastre filosofice, ne îndemna atât de emfatic: „Ia inte la ceea ce, deşi absent [din simţuri], este atât de neîndoielnic prezent în cuget” 2

Formulată în termeni spaţiali, întrebarea a primit un răspuns negativ. Deşi ne este cunoscut doar în unirea sa inseparabilă cu un corp care se află acasă în lumea apariţiilor datorită faptului că într-o bună zi a sosit în ea şi ştie că într-o bună zi o va părăsi, invizibilul eu gânditor nu este, riguros vorbind, nicăieri. El s-a retras din lumea apariţiilor, inclusiv din propriu-i corp, şi deci şi din sinele său, de care a încetat să măl fie conştient. Şi asta până într-atât, încât Platon putea spune ironic despre filosof că îndrăgeşte moartea, iar Valéry a putut scrie *„Tant Ot je pense et tant Otje suiş”,* afirmând astfel implicit că eul gânditor îşi pierde orice simţ al realităţii şi că, pe de altă parte, sinele real, fenomenăl, nu gândeşte. De ălci decurge că întrebarea noastră – Unde suntem când gândim? – a fost pusă în afara experienţei gândirii, şi deci era nelalocul ei.

Când am decis, mai apoi, să analizăm îndeaproape experienţa temporală a eului gânditor, am constatat că întrebarea noastră nu mai era deplasată. Memoria, puterea minţii de a face prezent ceea ce este în mod irevocabil trecut şi, ca atare, absent din simţuri, a fost întotdeauna cel mai plauzibil exemplu paradigmatic al puterii minţii de a face prezente lucruri invizibile. În

virtutea acestei puteri, mintea pare a fi chiar mai puternică decât realitatea; ea îşi măsoară tăria cu inerenta deşertăciune a tot ce este supus schimbării; ea adună şi re-adună ceea ce altminteri ar fi sortit pieirii şi uitării. Regiunea temporală în care are loc această recuperare este Prezentul eului gânditor, un fel de „azi" care durează *(hodiernus,* „al zilei de astăzi", cum numea Augustin eternitatea) 3, acel „acum neclintit**11** (*nunestans*) al meditaţiei medievale, un „prezent care durează" (bergsonianul*present qui dure) 4* sau „abisul dintre trecut şi viitor", cum i-am spus eu când explicita parabola l-faiană a timpului. Dar numai dacă acceptăm interpretarea medievală a acelei experienţe temporale ca fiind o sugestie a eternităţii divine suntem nevoiţi să conchidem că în activităţile mentale este suspendată nu doar spaţialitatea, ci şi temporalitatea. O astfel de interpretare învăluie întreaga noastră viaţă mentală într-o aură de misticism, trecând cu vederea în chip straniu banalitatea respectivei experienţe înseşi. Constituirea unui „prezent care durează" este „actul habitual, normal, banal al intelectului nostru, efectuat în orice gen de reflecţie, fie că aceasta are drept obiect fapte şi evenimente cotidiene, fie că-şi îndreaptă atenţia spre lucruri pe veci invizibile şi aflate în afara puterilor omeneşti. Activitatea minţii îşi creează de fiecare dată un *present qui dure,* un „abis între trecut şi viitor".

(Aristotel pare a fi fost primul care a pomenit de această suspendare a mişcării şi a timpului în cazul unui „prezent care durează"; de altfel, e interesant de observat că a făcut-o în cadrul discuţiei despre plăcere, *hedone,* din cartea a zecea a *Eticii nicomahice.* „Evident că mişcarea şi plăcerea – scrie el acolo – diferă una de alta şi că plăcerea face parte dintre lucrurile complete şi desăvârşite... Nu este posibil să te mişti altfel decât în timp, dar să resimţi plăcerea, da; căci ceea ce se produce instantaneu este un tot indivizibil", adică în acest caz nu există mişcare. Şi cum, în concepţia sa, activitatea contemplativă, „de o admirabilă puritate şi stabilitate", este cea mai plăcută

dintre toate activităţile, e clar că avea în vedere un acum neclintit6, ceea ce peste veacuri avea să fie numit nune *stans.* Pentru el, cel mai sobru dintre marii gânditori, acesta pare să fi însemnat, în aceeaşi măsură ca şi pentru misticii medievali, un moment de extaz, doar că Aristotel nu s-ar fi lăsat nicidecum pradă unor extravaganţe mistice.)

Spuneam mai înainte că activităţile mentale, şi în special activitatea de dire, sunt întotdeauna „în afara ordinii" când sunt privite din perspectiva continuităţii îndeletnicirilor noastre din lumea fenomenală. Aici „clipele de acum" se înlănţuie şi curg neîntrerupt, astfel încât prezentul este înţeles ca o legătură precară între trecut şi viitor: în clipa când încercăm să-l imobilizăm, el ori „nu mai" este, ori „nu este încă". Din această perspectivă, prezentul care durează arată ca un „acum" extins – o contradicţie în termeni –, ca şi cum eul gânditor ar fi capabil să dilate momentul şi astfel să-şi creeze un fel de habitat spaţial al său. Dar această aparentă spaţialitate a fenomenului temporal este o eroare, datorată metaforelor pe care în mod tradiţional le folosim în terminologia privitoare la fenomenul Timp. După cum a descoperit primul Bergson, toţi aceşti termeni sunt „împrumutaţi din limbajul spaţial. Când vrem să reflectăm despre timp, cel care ne răspunde este spaţiul". Astfel, „durata se exprimă întotdeauna prin întindere" **7** – trecutul este înţeles ca fiind ceva ce se întinde în urma noastră, iar viitorul, ca întinzându-se undeva în faţa noastră. Raţiunea preferinţei pentru metafora spaţială este evidentă: pentru îndeletnicirile noastre din lume, despre care eul gânditor poate să reflecteze, dar în care nu este implicat, avem nevoie de măsurători ale timpului, iar timpul nu-l putem măsura decât măsurând distanţe spaţiale. Până şi banala distincţie dintre juxtapunerea spaţială şi succesiunea temporală presupune un spaţiu extins prin care trebuie să se producă succesiunea.

Astfel de consideraţii preliminare şi evident nesatisfăcătoare despre conceptul de timp mi se par

necesare pentru discuţia noastră despre eul volitiv, deoarece Voinţa, dacă în genere există – un număr considerabil de mari filosofi care nu s-au îndoit niciodată de existenţa raţiunii sau a spiritului au considerat Voinţa ca nefiind decât o iluzie –, este în mod evident organul nostru mental pentru viitor, aşa cum memoria este organul nostru mental pentru trecut. (Ciudata ambivalenţă din limba engleză, unde *will* ca verb auxiliar desemnează viitorul, pe când *to will* înseamnă a voi, stă mărturie pentru incertitudinile noastre din această sferă.) În contextul nostru, ceea ce ne dă bătaie de cap în cazul Voinţei este că ea are de-a face nu doar cu lucruri ce sunt absente din simţuri şi se cer făcute prezente prin puterea de reprezentare a minţii, ci şi cu lucruri, vizibile sau invizibile, care n-au existat nicicând.

Când ne îndreptăm mintea spre viitor, nu ne mai preocupă „obiecte", ci *proiecte*, şi nu este de importanţă decisivă dacă acestea se formează spontan sau ca reacţii anticipate la împrejurări viitoare. Şi, întocmai cum trecutul se prezintă întotdeauna minţii sub chipul certitudinii, principala caracteristică a viitorului este funciara lui incertitudine, oricât de înalt ar fi gradul de probabilitate atins de predicţie. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu lucruri ce n-au fost niciodată, nu sunt încă şi s-ar putea ca nicicând să nu fie. Ultima Voinţă şi Testamentul nostru, statuând pentru singurul viitor de care putem fi rezonabil de siguri, cel al propriei noastre morţi, arată că nevoia Voinţei de a voi este cel puţin la fel de imperioasă ca nevoia Raţiunii de a gândi; în ambele cazuri mintea îşi transcende propriile limitări naturale, fie punând întrebări fără răspuns, fie proiectându-se într-un viitor care, pentru eul volitiv, nu va exista niciodată.

Aristotel a pus bazele atitudinii filosofiei faţă de Voinţă, iar în decursul veacurilor rezilienţa acestor baze le-a permis să reziste unor încercări şi provocări redutabile. Potrivit teoriei aristotelice8, toate cele ce pot să fie sau să nu fie, cele ce s-au întâmplat, dar puteau şi să nu se întâmple, sunt „prin accident", *katd symbebekos* – sau, în

traducerea latină, accidentale ori contingente –, spre deosebire de ceea ce este cu necesitate să cum este, de ceea ce *este* şi nu poate să nu fie. Acesta din urmă, numit de Aristotel*, jbypokeimmon,* stă dedesubtul celor ce se adaugă prin accident, adică dedesubtul a tot ce nu aparţine esenţei înseşi – aşa cum culoarea se adaugă unor obiecte a căror esenţă este independentă de aceste „calităţi secundare". Atributele care pot să se ataşeze sau nu la ceea ce se află dedesubtul lor – la *substratum*-ul sau *substantia* lor (echivalentele latineşti ale grecescului *hypokeimenon)* – sunt accidentale.

Nimic nu poate fi mai contingent decât actele voite, care – admiţând existenţa liberului-arbitru – ar putea fi toate definite drept acte despre care cel ce le-a săvârşit ştie că ar fi putut la fel de bine să le lase neefectuate. O voinţă neliberă este o contradicţie în termeni – dacă nu cumva se înţelege prin facultatea volitivă un simplu organ executiv auxiliar pentru ceea ce propun dorinţa sau raţiunea. În cadrul trasat de aceste categorii, tot ce se întâmplă în zona treburilor omeneşti este accidental sau contingent *(„prakt On destito endechomenon kai dilos echein",* „binele practic este cel ce poate fi şi altfel9): Înseşi cuvintele folosite de Aristotel indică statutul ontologic inferior al respectivului tărâm – statut ce niciodată nu a fost tăgăduit cu seriozitate anterior descoperirii de către Hegel a Sensului şi Necesităţii în Istorie.

Înăuntrul sferei activităţilor omeneşti, Aristotel admitea o singură excepţie importantă de la această regulă, producerea sau fabricarea – *polein,* ca deosebit de *prättein,* acţiune sau praxis. Folosind exemplul lui Aristotel, meşteşugarul care confecţionează o „sferă de aramă" leagă laolaltă materia şi forma, arama şi sfera, care ambele existau înainte ca el să-şi înceapă lucrul, şi produce un *nou* obiect ce se va adăuga lumii alcătuite din lucruri făcute de om şi lucruri ce au luat naştere independent de acţiunile omeneşti. Produsul uman, acest „compus din materie şi formă" – de pildă, o casă făcută din

lemn potrivit unei forme preexistente în mintea («ous-ul) meşteşugarului –, evident că nu din nimic a fost făcut, drept care era înţeles de Aristotel ca preexistând „potenţial" înainte de a fi actualizat de nişte mâini omeneşti. Această viziune a fost derivată din modul de a fi specific naturii vieţuitoarelor, unde tot ce ia fiinţă creşte din ceva ce conţine în mod potenţial produsul finit, aşa cum stejarul există potenţiai în ghindă, iar animalul, în spermă.

Teza că orice lucru real este cu necesitate precedat de o potenţialitate ce constituie una din cauzele lui neagă implicit viitorul ca timp autentic: viitorul nu este decât o consecinţă a trecutului, iar diferenţa dintre lucrurile naturale şi cele făcute de om este totuna cu diferenţa dintre cele ale căror potenţialităţi se actualizează cu necesitate şi cele ce pot fi actualizate sau nu. În aceste condiţii, orice idee de Voinţă ca organ pentru viitor, aşa cum memoria este un organ pentru trecut, era cu totul superfluă; Aristotel nu era obligat să fie conştient de existenţa Voinţei; grecii „nici măcar nu au un cuvânt pentru" ceea ce noi considerăm a fi „resortul motor al acţiunii". *(Thelein* înseamnă „a fi gata, a fi pregătit pentru ceva", *boulesthai* înseamnă „a considera ceva ca fiind [mai] dezirabil", iar cuvântul nou-confecţionat de Aristotel însuşi, mai apropiat decât cele două precedente de ideea noastră de stare mentală care cu necesitate precedă acţiunea, este *prodiresis,* „alegere între două posibilităţi**11** sau, mai degrabă, preferinţă care mă face să aleg una din acţiuni în loc de o alta**.) 10** Autorii temeinic familiarizaţi cu literatura greacă au fost tot timpul conştienţi de această lacună. Astfel, Gilson aminteşte ca pe un fapt bine cunoscut „că Aristotel nu vorbeşte nici despre libertate, nici despre liber-arbitru... lipsindu-i până şi termen**ul 11** n, iar Hobbes este deja pe deplin explicit în această chestiune. **12** Lacuna de care vorbesc este, totuşi, întrucâtva anevoie de detectat, dat fiind că limba greacă, fireşte, cunoaşte distincţia dintre acte intenţionate şi acte neintenţionate, între voluntar (*hekon*) şi involuntar (dkon),

adică, juridic vorbind, dintre omor şi omucidere nepremeditată, iar Aristotel ţine să sublinieze că numai actele voluntare sunt susceptibile de blam şi laudă13; dar ceea ce înţelege el prin voluntar nu înseamnă mai mult decât că actul nu s-a datorat hazardului, ci a fost efectuat de agentul aflat în deplina posesie a facultăţilor sale fizice şi mentale – „principiul mişcării corpului se află, în asemenea situaţii, în însuşi cel ce acţionează” **14** –, iar distinepa acoperă doar prejudiciile aduse din ignoranţă sau prin accident nefericit. Un act pe care-l săvârşesc sub ameninţare sau violenţă, dar fără să fiu constrâns fizic – de exemplu, când dau banii mei unui om care mă ameninţă cu pistolul, scoţându-i eu însumi din buzunar – ar fi fost categorisit drept voluntar.

Nu-i lipsit de importanţă să observăm că această curioasă lacună din filosofia greacă – „faptul că Platon şi Aristotel, în frecventele şi rafinatele lor discuţii despre natura sufletului şi resorturile conduitei, n-au menţionat niciodată [actele de voinţă]” i5 şi că, prin urmare, „nu se poate susţine cu seriozitate că problema libertăţii a fost vreodată subiect de dezbatere în filosofia lui Socrate, Platon şi Aristotel” i**6** – se află în perfect acord cu conceptul de timp al Antichităţii, care identifica temporalitatea cu mişcările ciclice ale corpurilor cereşti şi cu natura nu mai puţin ciclică a vieţii pe pământ: alternanţa fără de sfârşit a zilei şi nopţii, a verii şi iernii, necontenita primenire a speciilor animale prin naştere şi moarte. Când Aristotel spune că „e necesar ca ceea-ce-este în posibilitate, dar nu este în actualizare să preexiste [existenţei care se naşte]” i7, el aplică mişcarea ciclică, în care tot ce este viu pendulează – unde, într-adevăr, orice sfârşit este un început şi orice început este un sfârşit, astfel încât „există mereu generare, atunci când [lucrurile] pier” i**8** –, la sfera treburilor omeneşti, şi asta în aşa măsură, încât poate spune că nu doar evenimentele, ci şi opiniile (doxai), „aşa cum apar printre oameni, nu revin o singură dată sau de câteva ori, ci infinit de frecvent11. Această stranie viziune despre treburile omeneşti nu este

specifică speculaţiei filosofice. Pretenţia lui Tucidide de a lăsa posterităţii o *kiema es aei* – o paradigmă pe veci utilă de sondare a viitorului cu ajutorul unei înţelegeri clare a celor mai de seamă evenimente cunoscute până acum în istorie – se sprijinea implicit pe aceeaşi convingere că în sfera treburilor omeneşti are loc o mişcare recurentă.

Nouă, care gândim în termenii unui concept de timp rectiliniu, unde accentul cade pe unicitatea „momentului istoric", elogierea prefilozofică de către greci a măreţiei şi accentul pus de ei pe elementul extraordinar, care, „fie că este bun sau rău" (Tucidide), adică dincolo de orice considerente morale, merită salvat de la uitare, întâi de către aezi, iar apoi şi de către istorici, pare a fi incompatibilă cu conceptul lor de timp ciclic. Dar înainte ca filosofii să fi descoperit Fiinţa considerată veşnică, nenăscută şi nemuritoare, mişcarea şi schimbarea în timp n-au constituit o problemă. „Anii ciclici" ai lui Homer nu ofereau mai mult decât un fundal pe care s-a petrecut şi a fost povestită istoria demnă de a fi cunoscută. Vestigii ale acestei viziuni nespeculative sunt recognoscibile în tot cuprinsul literaturii greceşti; bunăoară, Aristotel însuşi, în disemia sa despre *eudaimonia* (din *Etica nicomahică*), gândeşte în termeni homerici atunci când evidenţiază suişurile şi coborâşurile, circumstanţele accidentale (*tjehai*) care „survin de mai multe ori în biografia unui personaj", în timp ce *eudaimonia* acestuia este mai stabilă, deoarece rezidă în anumite activităţi *(energeiai kat areten)* demne de ţinut minte datorită excelent ei lor şi în privim a cărora, drept urmare, „nu se as terne" (*genesthai*) uitarea.**20**

Indiferent ce origini şi influenţe istorice – babiloniene, persane, egiptene – am putea detecta în concepţia ciclică a timpului, ivirea ei era, logic, aproape inevitabilă din momentul în care filosofii au descoperit o Fiinţă eternă, nenăscută şi nemuritoare, în cadrul căreia au avut apoi posibilitatea de a explica mişcarea, schimbarea, necontenita apariţie şi dispariţie a făpturilor vii. Aristotel releva în mod cât se poate de explicit primatul

ipotezei că „cerul în întregul lui nu a fost generat şi nu poate fi nimicit, cum susţin unii, ci este unic şi veşnic, existenţa lui fiind fără de început şi fără de sfârşit, cuprinzând în sinea sa timpul infinit**11** – „Eterna reîntoarcere**11** este, într-adevăr, după cum observa Nietzsche, „apropierea extremă a unei lumi a Devenirii de o lume a Fiinţei1 Nu este, aşadar, surprinzător că grecii n-au avut noţiunea unei facultăţi volitive, ca organ mental al nostru pentru un viitor care este în principiu indeterminabil şi deci un posibil vestitor al noutăţii. Ceea ce e foarte surprinzător este constatarea unei atât de puternice înclinaţii de a denunţa Voinţa drept o iluzie sau drept o ipoteză total superfluă, după ce crezul iudeo-creştin într-un început divin – „La început Dumnezeu a creat cerurile şi pământul” – devenise o asumpţie dogmatică a filosofiei.

Mai cu seamă având în vedere că acest nou crez mai stipula şi că omul e singura făptură creată după chipul lui Dumnezeu şi deci înzestrată cu o facultate asemenea facultăţii Lui de a începe. Şi totuşi, dintre toţi gânditorii creştini, numai Augustin pare să fi tras concluzia că *„[Initium] ut esset, creatus est homo”* („Ca să existe un început, a fost creat omul”).**23**

Reticenţa de a recunoaşte Voinţa drept o facultate mentală aparte, autonomă, a cedat în cele din urmă în decursul lungilor secole de filosofie creştină, de care ne vom ocupa mai în detaliu ceva mai târziu. Oricât de îndatorată a fost ea filosofiei greceşti şi în special lui Aristotel, filosofia creştină a trebuit să abandoneze concepţia ciclică despre timp a Antichităţii şi ideea ei de eternă reîntoarcere. Istoria care începe cu izgonirea din rai a lui Adam şi se încheie cu moartea şi învierea lui Hristos este un şir de evenimente unic, irepetabil: „Hristos a murit o dată pentru păcatele noastre; şi înviind, El nu mai moare Suita istorică presupune un concept de timp rectiliniu, cu un început determinat, un punct de cotitură – anul **1** din calendarul nostru25 – şi un sfârşit de asemenea determinat. Iar această istorie era de importanţă supremă

pentru creştini, deşi nu afecta întru nimic cursul obişnuitelor evenimente seculare: imperiile urmau să se înalţe şi să se prăbuşească la fel ca în trecut. În plus, dat fiind că viaţa de apoi a creştinului era hotărâtă încă pe când acesta era „pelerin pe pământ”, el însuşi avea un viitor dincolo de sfârşitul determinat, necesar al vieţii lui pământeşti; iar Pavel, care cel dintâi a descoperit Voinţa şi corelativul ei necesar, Libertatea, în toată complexitatea lor, a făcut-o în strânsă legătură cu pregătirea pentru viaţa viitoare.

Una dintre dificultăţile pe care le suscită tema noastră ţine de faptul că problemele discutate îşi au „originea istorică” în teologie, şi nu într-o tradiţie neîntreruptă a gândirii filosofice**-6** Pentru că, oricare ar putea fi meritele asumpţiilor post-antice privitoare la localizarea libertăţii umane în eu-vreau, nu încape îndoială că în cadrul gândirii precreştine libertatea era localizată în eu-pot; ea era o stare obiectivă a corpului, nu un dat al conştiinţei sau al spiritului. Libertatea însemna că insul în cauză putea acţiona după placul său, nesilit nici de porunca vreunui stăpân, nici de vreo necesitate fizică ce ar impune prestarea unei munci plătite în vederea satisfacerii trebuinţelor trupeşti, nici de vreun handicap somatic cum ar fi o boală sau paralizia membrelor. Conform etimologiei greceşti, adică potrivit autointerpretării greceşti, rădăcina vocabulei *eleutheria,* care însemna libertate, este *eleuthein hOpou erO,* a merge cum/unde vreau27, şi nu încape îndoială că libertatea de bază era considerată a fi cea de mişcare. O persoană era liberă dacă se putea mişca aşa cum dorea; criteriul era eu-pot, nu eu-vreau.

Voinţa în epoca modernă

În contextul acestor consideraţii preliminare, ne putem îngădui să trecem peste complexităţile perioadei medievale, spre a ne opri pe scurt asupra următorului punct de cotitură important al istoriei noastre intelectuale, debutul epocii moderne. Avem motive să ne aşteptăm ca, faţă de un organ mental legat de viitor, aici să întâlnim un interes şi mai viu decât a existat în perioada medievală:

conceptul de căpătâi şi cu totul nou al epocii moderne, cel de *Progres* ca forţă dominantă a istoriei umane, punea asupra viitorului un accent mai mare ca oricând înainte. Fapt e totuşi că, cel puţin în veacurile al VI-lea şi al VII-lea, speculaţiile medievale pe tema care ne preocupă exercitau încă o puternică influenţă. Atât de adâncă era suspiciunea cu care era privită facultatea volitivă, atât de tenace era pregetul de a acorda oenilor neocrotiţi de o Providenţă sau călăuzire divină putere absolută asupra propriilor lor destine şi de a-i împovăra astfel cu o formidabilă responsabilitate pentru lucruri ce ar depinde, până şi în privinţa existenţei, exclusiv de ei înşişi, atât de mare era, cum se exprimă Kant, „încurcătura raţiunii speculative" în faţa întrebării „dacă trebuie a-nisă o facultate capabilă să înceapă *de la ea îmăşi* o serie de lucruri sau de stări succesive**18** – ca deosebită de facultatea de a alege între două sau mai multe obiecte date *(liberum arbitrium* în sens restrâns) –, încât abia în ultimul stadiu al epocii moderne Voinţa a început să fie substituită Raţiunii în rolul de supremă facultate mentală a omului. Aceasta a coincis cu perioada ultimă a autenticei gândiri metafizice; în pragul secolului al K-lea, aflat încă pe făgaşul metafizicii iniţiate de Parmenide prin echivalarea Fiinţei cu Gândirea *(to gar autO eşti noein kai einat),* dintr-odată, imediat după Kant, a ajuns la modă echivalarea Fiinţei cu Voirea.

Astfel, Schiller declara că „în om nu există altă putere decât Voinţa sa", iar Voinţa, ca „temei al realităţii, are precădere atât asupra Raţiunii, cât şi asupra Senzualităţii", a căror opoziţie – opoziţia a doua necesităţi, Adevărul şi Pasiunea – stă la obârşia libertăţii**.29** Schopenhauer, la rândul său, hotăra că lucrul-în-sine kantian, Fiinţa de dincolo de apariţii, „natura cea mai lăuntrică a lumii", „miezul" ei, faţă de care „lumea obiectivă… [constituie] doar latura ei exterioară", este Voinţa30, în timp ce Schelling, la un nivel speculativ mult mai înalt, rostea apodictic: „În cea mai înaltă şi ultimă instamă, nu există altă fiinţă în afara Vrerii [Wol/en]1! Această evoluţie îşi atinge însă punctul culminant în

filosofia hegeliană a istoriei (pe care, din acest motiv, prefer să o tratez separat), pentru ca, surprinzător de repede, să se încheie la sfârşitul aceluiaşi secol.

Filosofia lui Nietzsche, centrată pe Voinţa de putere, pare la prima vedere să marcheze apogeul privilegierii Voinţei în reflecţia teoretică. Eu cred că această interpretare a gândirii lui Nietzsche vădeşte o neînţelegere datorată în parte circumstanţelor nefericite în care au apărut primele ediţii necritice ale postumelor sale. Lui Nietzsche îi datorăm un număr de intuiţii capitale legate de natura facultăţii volitive şi a eului volitiv, intuiţii la care voi reveni mai târziu, dar majoritatea pasajelor despre Voinţă din opera sa atestă o ostilitate declarată faţă de „teoria privitoare la «voinţa liberă», teorie contestată de sute de ori, [care] îşi datorează durabilitatea" tocmai faptului că este „contestabilă": „mereu se găseşte câte cineva care se simte îndeajuns de puternic ca s-o combată" 32

Respingerea ei definitivă de către Nietzsche însuşi este cuprinsă în gândul „eternei reîntoarceri", „conceptul fundamental al cărţii *Zarathustra",* care exprimă „suprema formulă a Acceptării".33 Ca atare, ea se încadrează istoric în seria de „teodicei", aceste stranii justificări ale lui Dumnezeu sau ale Fiinţei, pe care filosofii, începând din secolul al VII-lea, le-au simţit întruna ca fiindu-le necesare pentru a împăca mintea omului cu lumea în care era nevoită să-şi petreacă viaţa. „Gândul Eternei Reîntoarceri" implică o tăgăduire necondiţionată a conceptului modern de timp rectiliniu şi a traiectului său progresiv; el echivalează cu o revenire la conceptul antic de timp ciclic. Ceea ce-l face modern este tonul patetic cu care e exprimat şi care trădează gradul de intensitate volitivă de care a avut nevoie omul modern pentru a redobândi acea simplă mirare admirativă şi afirmativă, acea *thaumdzein* care odinioară constituia, pentru Platon, începutul filosofiei. Filosofia modernă, dimpotrivă, îşi avea obârşia în îndoiala carteziană şi leibniziană că

Fiinţa – „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?"

– poate fi. În genere justificată. Nietzsche vorbeşte despre Eterna Reîntoarcere pe tonul unui convertit religios, şi adevărul e că ceea ce l-a adus la acest gând a *fost* realmente o convertire, deşi nu una religioasă. Cu acest gând el a încercat să se convertească la conceptul antic de Fiinţă şi să nege întregul crez filosofic al epocii moderne, pe care el primul a diagnosticat-o drept „Epocă a Suspiciunii". Atribuind acest gând unei „inspiraţii**11**, el nu se îndoieşte că ar trebui mers cu milenii în urmă pentru a găsi pe cineva îndreptăţit să spună „Aceasta este şi experiema mea" 3!

Deşi în deceniile de început ale secolului Nietzsche era citit şi răstălmăcit de aproape toţi cei ce alcătuiau comunitatea intelectuală europeană, influenţa sa asupra filosofiei propriu-zise a fost minimă; în prezent nu mai există nietzschéeni în sensul în care mai există kantieni şi hegelieni. Prima sa recunoaştere ca filosof a venit odată cu foarte influenta răzvrătire a anumitor gânditori împotriva filosofiei academice, răzvrătire căreia, din nefericire, i s-a dat numele de „existenţialism11. Despre Nietzsche nu a existat niciun studiu serios înaintea cărţilor pe care i le-au consacrat Jaspers şi Heidegger35; ceea ce însă nu înseamnă că Jaspers sau Heidegger pot fi. priviţi drept fondatori întârziaţi ai unei şcoli nietzschéene. Mai important este în contextul de faţă faptul că nici Jaspers, nici Heidegger, în propriile lor filosofii, n-au plasat Voinţa în centrul facultăţilor umane.

Pentru Jaspers, libertatea umană este garantată de circumstanţa că nu posedăm Adevărul; adevărul constrânge, iar omul poate fi. liber doar pentru că nu cunoaşte răspunsul la întrebările ultime: „Sunt nevoit să voiesc, pentru că *nu* ştiu. Fiinţa care este inaccesibilă cunoaşterii nu se poate revela decât voimei mele. Necunoaşterea este rădăcina obligadei de a voi" 3 fi.

În opera sa timpurie, Heidegger a fost de acord cu modernii în a pune accentul pe viitor ca entitate temporală decisivă – „viitorul este fenomenul primar al temporalităţii originare şi autentice" – şi a introdus categoria *Sorge*

(cuvânt german utilizat pentru prima dată ca termen filosofic în *Fiinţă şi timp,* unde înseamnă „grijă (pentru)", precum şi „îngrijorare în privinţa viitorului", drept fapt-cheie al existenţei umane. Zece ani mai târziu (în volumul al doilea al cărţii sale despre Nietzsche), el rupea cu întreaga filosofie a epocii moderne, tocmai pentru că descoperise în ce măsură nu doar produsele teoretice ale acestei epoci, ci chiar ea însăşi se bazau pe dominaţia Voinţei. Şi încheia filosofia sa din ultima perioadă cu propoziţia aparent paradoxală *„Ich willdas nicht-wollen"* („vreau nevrerea").37

De bună seamă că în filosofia sa timpurie Heidegger nu împărtăşea crezul epocii moderne în Progres, iar propoziţia „vreau nevrerea" nu are nimic comun cu nietzscheana domolire a Voinţei prin restrângerea ei la a voi ca tot ce se întâmplă să se mai întâmple iar şi iar. Dar faimoasa *Kehre* heideggeriană, schimbarea de direcţie a filosofiei sale târzii, seamănă totuşi întrucâtva cu conversiunea nietzscheană; în primul rând, ea a fost un fel de conversiune, iar în al doilea rând, a avut consecinţa identică de a-l duce pe Heidegger înapoi la cei mai vechi filosofi, greci. Este ca şi cum la sfârşit de tot gânditorii epocii moderne ar fi. evadat într-un „tărâm al gândirii" (Kant) 38, unde preocupările lor specific moderne – viitorul, Voinţa ca organ mental pentru viitor, libertatea ca problemă – erau inexistente, unde, cu alte cuvinte, nu exista nicio idee despre o facultate mentală ce ar putea corespunde libertăţii aşa cum gândirea corespundea adevărului.

Principalele obiecţii aduse Voinţei în filosofia post-medievală

Scopul acestor remarci preliminare este de a ne înlesni abordarea complexităţilor eului volitiv, iar din punct de vedere metodologic nu avem cum să trecem cu vederea faptul elementar că orice filosofie a Voinţei este produsul eului gânditor, nu al celui volitiv. Deşi spiritul care gândeşte şi cel care voieşte sunt, fireşte, unul şi acelaşi, am văzut că nu se poate considera de la sine înţeles că

evaluarea de către eul gânditor a celorlalte activităţi mentale va rămâne nepărtinitoare; iar faptul că au existat gânditori cu filosofii generale mult diferite care au ridicat împotriva Voinţei obiecţii identice n-are cum să nu ne stârnească neîncredere. Acum, înainte de a intra în analiza poziţiei hegeliene, voi schiţa succint principalele obiecţii întâlnite în filosofia post-medievală.

Aici ne întâmpină, înainte de toate, recurenta punere la îndoială a chiar existenţei facultăţii volitive. Voinţa e suspectată de a nu fidecât o simplă iluzie, o fantasmă a conştiinţei, un fel de amăgire inerentă înseşi structurii conştiinţei. „O sfârlează de lemn – citim în Hobbes – … mânată cu biciul de băieţi, uneori învârtindu-se, alteori izbind pe câte cineva în fluierul piciorului, dacă ar putea lua act de propria-i mişcare şi n-ar simţi loviturile de bici, ar crede că mişcarea pe care o execută purcede din propria-i voinţă” 39. Spinoza gândea şi el cam la fel: o piatră pusă în mişcare de o forţă externă, dacă ar fi „Capabilă de gândire” şi ar fi „conştientă de impulsul său”, „s-ar simţi complet liberă şi ar crede că îşi continuă mişcarea doar pentru că aşa vrea ea” 40. Cu alte cuvinte, „oamenii se cred liberi deoarece cunosc numai acţiunile lor, dar nu cunosc cauzele de care sunt determinaţi”. Subiectiv, deci, oamenii sunt liberi, iar obiectiv sunt supuşi necesităţii. Corespondenţii lui Spinoza ridicau obiecţia evidentă că „dacă se admite acest mod de gândire toate nelegiuirile ar fi. scuzabile”, dar Spinoza rămânea neclintit pe poziţie. El le răspundea: „Oamenii vicioşi nu sunt mai puţin de temut şi mai puţin dăunători când necesitatea e cea care-i face să fie aşa11.

Hobbes şi Spinoza admit existenţa Voinţei ca facultate simţită subiectiv şi neagă doar libertatea ei. „Recunosc această libertate, că pot face un lucru dacă vreau; a spune însă că pot să vreau dacă vreau sună absurd”. Pentru că „Libertatea înseamnă în sens propriu absenţa unor… impedimente externe ale mişcării… Când însă impedimentul mişcării ţine de chiar constituţia lucrului, obişnuim să nu spunem că-i lipseşte libertatea, ci

că-i lipseşte putinţa de a se mişca, precum bunăoară atunci când o piatră stă în repaus sau când un om este ţintuit la pat de o boală". Aceste reflecţii concordă pe de-a-ntregul cu poziţia greacă în materie. Ceea ce nu mai concordă cu filosofia clasică este concluzia lui Hobbes că „libertatea şi necesitatea nu sunt incompatibile; cum este în cazul apei, care nu doar are *libertatea,* ci manifestă şi *necesitatea* de a curge la vale prin albia unui râu. La fel se întâmplă şi în cazul acţiunilor pe care oamenii le săvârşesc în mod voluntar, acţiuni care, întrucât izvorăsc din voinţa lor, izvorăsc din *libertate*; şi totuşi, cum fiecare act al voinţei omului… provine dintr-o cauză, iar această cauză, dintr-o alta, într-un lanţ neîntrerupt… el provine din *necesitate.* Astfel, celui care ar putea vedea şirul acestor cauze *necesitatea* tuturor acţiunilor omeneşti i se va arăta în mod vădit".4**2**

Atât la la Hobbes, cât şi la Spinoza negarea libertăţii Voinţei este ferm întemeiată pe filosofiile lor respective. Iată însă că întâlnim o argumentare practic identică şi la Schopenhauer, a cărui filosofie generală era aproape diametral opusă, conştiinţa şi subiectivitatea fiind pentru el însăşi esenţa Fiinţei: asemenea lui Hobbes, nici el nu neagă Voinţa, dar neagă libertatea acesteia: când experimentez voliţiunea, am un iluzoriu sentiment de libertate;

când deliberez despre ce urmează să fac şi, respingând un număr de posibilităţi, ajung în cele din urmă la o anumită hotărâre o fac „cu tot atâta libertate… cu câtă apă şi-ar spune sieşi: Pot să fac valuri mari… mă pot repezi pe pantă în jos… mă pot arunca în jos sp-negând şi împroşcând… mă pot ridica liberă în aer sub forma unui curent de apă (… într-o arteziană) … dar în momentul de faţă nu fac niciunul din aceste lucruri, ci în chip voluntar mân în repaus pe luciul bazinului" 43. Acest gen de argumentare este cel mai bine rezumată în deja citatul pasaj din John Stuart Mil: „Conştiinţa noastră *internă* ne spune că avem o putere, despre care însă întreaga experienţă externă a speciei umane ne spune că nu o

folosim niciodată” (subl. mea).44

Izbitor la aceste obiecţii împotriva existenţei înseşi a facultăţii volitive este, înainte de toate, faptul că sunt formulate invariabil în termenii ideii moderne de conştiinţă – idee la fel de necunoscută filosofiei antice ca şi aceea de Voinţă. Grecescul *synesis* – că pot împărtăşi cu mine însumi (*syniemi*) cunoştinţe despre lucruri la care nu poate fi. martor nimeni altcineva – este mai mult predecesorul conştiinţei morale decât al conştiinţei de sine45, după cum se vede atunci când Platon descrie în ce fel amintirea faptei sângeroase îl bântuie pe ucigaş-6

Apoi, aceleaşi obiecţii ar putea fi. cu uşurinţă ridicate, deşi nu prea au fost, împotriva existenţei facultăţii intelective. De bună seamă, calculul consecinţelor *(reckoning with conséquences)* al lui Hobbes, dacă îl asimilăm gândirii, nu trezeşte astfel de suspiciuni, dar această facultate de a-şi imagina şi a calcula cu anticipaţie coincide mai degrabă cu deliberările eului volitiv privitoare la mijloacele în vederea unui scop sau cu capacitatea folosită în rezolvarea de probleme matematice ori în dezlegarea de ghicitori. (O atare echivalare este, evident, presupusă în contestarea de către Ryle „a doctrinei că există o Facultate… a «Voinţei»” şi că, drept urmare, au loc procese sau operaţii corespunzătoare cu ceea ce această doctrină descrie drept «voliţiuni»”. În cuvintele lui Ryle însuşi: „Nimeni, bunăoară, n-ar spune vreodată că… între amiaza şi seara cutărei zile a efectuat cinci acte de voimă iuţi şi uşoare şi două lente şi grele” 47 Nu se poate susţine cu seriozitate că produse durabile ale gândirii, precum *Critica raţiunii pure* a lui Kant sau *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, ar putea fi cumva înţelese în acest fel.) Singurii filosofi. care, din câte ştiu, au cutezat să se îndoiască de existenţa facultăţii intelective au fost Nietzsche şi Wittgenstein. Acesta din urmă, în experimentele sale mentale timpurii, considera că eul gânditor (căruia el, inspirându-se din terminologia lui Schopenhauer, îi spunea „*verstellendes Subjekt*”) ar putea „în ultimă instanţă să nu fie decât o simplă superstiţie”,

probabil „o iluzie găunoasă, pe când subiectul volitiv există”. Drept justificare a acestei teze, Wittgenstein reia argumentele formulate în mod curent în secolul al VII-lea împotriva tăgăduirii de către Spinoza a Voinţei, anume că „Dacă nu ar exista Voinţa, nu ar exista nici… subiectul eticii” 48. Cât despre Nietzsche, trebuie spus că el nutrea îndoieli atât în privinţa voirii, cât şi în privinţa gândirii.

Faptul tulburător că până şi aşa-zişii voluntarişti din rândul filosofilor, care, asemenea lui Hobbes, erau pe deplin convinşi de *puterea* voinţei, puteau atât de uşor să alunece spre o atitudine de îndoială în privinţa chiar şi a existenţei ei ni l-am putea lămuri întrucâtva examinând cea de-a doua dintre dificultăţile recurent invocate. Ceea ce stârnea neîncrederea filosofilor era tocmai inevitabila legătură cu Libertatea – ideea de voinţă neliberă, repet – este o contradicţie în termeni: „Dacă trebuie să voiesc cu necesitate, ce nevoie mai am să vorbesc despre voinţă? Voinţa noastră n-ar fivoinţă dacă nu s-ar afla în puterea noastră. Aflându-se în puterea noastră, ea este liberă” 4 e să citez şi din Descartes, care poate fi. indus printre voluntarişti: „Oricine, când se observă doar pe sine însuşi, experimentează negreşit faptul că a voi şi a fi. liber sunt acelaşi lucru” 5°.

Aşa cum am spus şi repetat, piatra de încercare a unui act liber – de la banala hotărâre de a ne scula din pat dimineaţă sau de a face o plimbare după-amiază până la cele mai înalte hotărâri prin care ne angajăm faţă de viitor – este de fiecare dată conştiinţa faptului că şi putut lăsa nefăcut ceea ce de fapt făcut. Voirea se vădeşte a fi caracterizată printr-un grad de libertate infinit mai mare decât gândirea, şi – repetându-mă şi de astă dată – acest fapt de netăgăduit nu a fost niciodată simţit ca o deplină binecuvântare. Descartes, bunăoară, se exprimă în acest punct astfel: „Nu pot să mă plâng că nu primit de la Dnnezeu o voinţă ori o libertate a arbitrului îndeajuns de întinsă… căci simt că aceasta a mea nu e îngrădită prin niciun fel de margini… O resimt atât de mare, în mine, încât nu ating ideea nici uneia mai mari; aşadar ea, mai

ales, este cea datorită căreia înţeleg că eu însumi înfăţişez o anumită imagine şi asemănare a lui Dumnezeu" şi adaugă imediat că această experienţă constă doar în faptul că, acţionând într-un anume mod, „nu ne simţim hotărâţi spre aşa ceva de către nicio putere din afară" **1**

Exprimându-se astfel, el lasă poarta deschisă, pe de o parte, îndoielilor cărora le vor da glas unii succesori ai săi, iar pe de alta, încercărilor unor contemporani de-ai săi de a armoniza „hotărârile prestabilite [ale lui Dumnezeu] şi libertatea voinţei noastre" 52 Descartes însuşi, nevoind „a se implica în marile dificultăţi [ce s-ar isca] dacă ne-am apuca să împăcăm libertatea voinţei noastre cu hotărârile Sale", apelează în mod explicit la beneficele mărginiri „ale gândirii noastre şi. nite" şi ca atare supuse anumitor reguli, cum sunt, de pildă, axioma non-contradicţiei şi „necesităţile**11** constrângătoare ale adevărului evident prin el însuşi**-3**

Tocmai libertatea „neîngrădită de legi" de care pare a se bucura voinţa l-a fa. cut pe Kant să vorbească ocazional despre libertate ca nefiind, pesemne, altceva decât „o simplă entitate gândită, o himeră" 54. Alţii, precum Schopenhauer, au găsit mai lesnicios să împace Libertatea şi Necesitatea şi astfel să evite dilema inerentă simplului fapt că omul este în acelaşi timp fiinţă gânditoare şi voitoare – coincidenţă producătoare de consecinţe dintre cele mai grave –, mulţumindu-se să declare: „omul face întotdeauna doar ceea ce voieşte, şi totuşi o face cu necesitate. Dar asta se datorează faptului că el *este* ceea ce voieşte... Subiectiv, oricine simte că face întotdeauna numai ceea ce vrea. Dar asta nu înseamnă decât că activitatea sa este o pură expresie a propriei sale fiinţări. Orice făptură naturală, chiar şi de pe cea mai de jos treaptă, ar simţi la fel, dacă ar *putea* să simtă" 55.

A treia dificultate căreia trebuie să-i dăm atenţie este legată de aceeaşi dilemă. În ochii filosofilor care vorbeau în numele eului gânditor, blestemul *contingenţei* era întotdeauna cel ce condamna tărâmul treburilor pur omeneşti la un statut destul de jos în ierarhia ontologică.

Dar înainte de epoca modernă au existat, cel puţin pentru filosofi., câteva – nu multe – căi de evadare bătătorite. În Antichitate existase *bios theoretikos.* gânditorul locuia în vecinătatea lucrurilor necesare şi perene, împărtăşindu-se din Fiinţa lor atât cât era posibil pentru muritori. În epoca filosofiei creştine a existat *vita contemplativa* din mănăstiri şi universităţi, dar şi gândul consolator al Providenţei divine, legat de aşteptarea unei vieţi de apoi în care ceea ce în această lume părea contingent şi lipsit de sens urma să devină perfect clar, iar sufletul avea să vadă „faţă către faţă", şi nu „ca prin oglindă, în ghicitură" şi avea să cunoască nu doar „în parte", ci „pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu". Fără o astfel de speranţă în viaţa de apoi, până şi Kant socotea viaţa omului ca fiind prea năpăstuită, prea lipsită de sens pentru a putea fi. suportată.

Evident că tot mai ampla secularizare sau, mai degrabă, decreştinare a l-mi moderne, cuplată cum a fost cu un accent total nou pus asupra viitorului, a progresului şi deci a lucrurilor ce nu sunt nici necesare, nici perene, avea să-i expună pe oamenii dedicaţi gândirii, în chip mai radical şi mai necruţător decât oricând înainte, contingenţei tuturor lucrurilor omeneşti. Ceea ce fusese în toată perioada de după sfârşitul Antichităţii „problema libertăţii" a fost acum încorporat, aşa-zicând, în hazardul istoriei, „un basm de furii şi de nerozie băznit de-un prost şi far de nicio noimă", căruia îi corespundea caracterul aleatoriu al hotărârilor personale ce-şi au obârşia într-o voinţă liberă necălăuzită nici de raţiune, nici de dorinţă. Iar această veche problemă reapărută în veşmântul noii epoci, al Epocii Progresului, care se apropie de sfârşit abia în zilele noastre (pe măsură ce Progresul se apropie de limitele impuse de condiţia omului pe pământ), şi-a aflat pseudosoluţia în *filosofia istoriei* produsă de secolul al XIX-lea, al cărei cel mai de seamă reprezentant a elaborat o ingenioasă teorie a Raţiunii şi Sensului ascunse în mersul evenimentelor mondiale şi care dirijează voinţele oamenilor, cu toată contingenţa lor, spre un ţel final pe care ei nu l-au urmărit niciodată. Odată încheiată această

istorie – şi Hegel pare să fi nutrit credinţa că începutul sfârşitului istoriei se suprapune în timp cu Revoluţia Franceză –, privirea îndreptată spre trecut a filosofului, prin pura străduanie a eului gânditor, poate interioriza şi descifra sensul şi necesitatea mişcării în desfăşurare, dobândind astfel posibilitatea de a convieţui iar cu ceea ce este şi nu poate să nu fie. Cu alte cuvinte, procesul de gândire coincide finalmente din nou cu Fiinţa autentică: gândul a purificat realitatea de ceea ce este doar accidental.

Problema noului

Examinând mai îndeaproape obiecţiile ridicate de filosofi. împotriva Voinţei – a existenţei acestei facultăţi, a ideii de libertate umană pe care ea o presupune şi a contingenţei asociate voinţei libere, adică unui act ce prin definiţie poate fi. lăsat neefectuat –, devine evident că aceste obiecţii se aplică în mult mai mică măsură noţiunii tradiţionale de *libemm arbitrium,* adică libertăţii de a alege între două sau mai multe moduri de conduită dezirabile, decât Voinţei ca organ pentru viitor şi identic cu puterea de a începe ceva nou. *Liberum arbitrium* decide între lucruri egal de posibile ce ne sunt oferite, aşa-zicând, *in statu nascendi ca* simple potenţialităţi, pe când puterea de a începe ceva cu adevărat nou pur şi simplu nu poate fi precedată, de nicio potenţialitate, pentru că aceasta ar conta atunci drept un: i dintre cauzele actului săvârşit.

Am amintit mai înainte descumpănirea mărturisită de Kant în faţa întrebării „dacă trebuie admisă o facultate capabilă să *înceapă de la ea însăşi* o serie de lucruri sau de stări succesive" – dacă „eu mă scol acum (de exemplu) de pe scaun complet liber… atunci cu acest eveniment… începe *în chip absolut* o nouă serie, deşi în raport cu timpul acest eveniment nu este decât continuarea unei serii precedente". Cu adevărat tulburătoare este ideea unui început *absolut,* deoarece „o serie succesivă în lume nu poate avea decât relativ un început prim, fiind întotdeauna precedată de o altă stare de lucruri" 56, iar asta, firește, e valabil şi pentru persoana celui ce gândeşte,

întrucât eu care gândesc nu încetez niciodată să fiu o apariţie printre apariţii, indiferent de măsura în care izbutit să mă retrag dintre ele. Neîndoielnic că însăşi ipoteza unui început absolut se reclamă de la doctrina biblică a Creaţiei, ca distinctă de teoriile orientale ale „emanaţiei”, conform cărora nişte forţe preexistente, evoluând şi desfăşurându-se, au dat. naştere lumii. În contextul nostru însă, această doctrină constituie o raţiune suficientă doar dacă e luată împreună cu adaosul. că creaţia divină este *ex nihilo,* iar Biblia ebraică nu cunoaşte o astfel de creaţie; acesta este un element adăugat de speculaţii de mai târziul7

Aceste speculaţii s-au ivit atunci când Părinţii Bisericii începuseră deja să explice credinţa creştină cu ajutorul filosofiei greceşti, adică atunci când au fost confruntaţi cu *Fiinţa,* pentru care limba ebraică nu dispunea de un cuvânt. Logic vorbind, pare cât se poate de evident că echivalarea universului cu Fiinţa trebuia să implice „neantul” ca opus al său; cu toate acestea, trecerea de la Nimic la Ceva este atât de dificilă din punct de vedere logic, încât avem motive să bănuim că eul volitiv a fost cel care, indiferent de doctrine şi crezuri, a găsit ideea de început absolut concordantă cu experienţa sa izvoditoare de proiecte. Pentru că în exemplul lui Kant există ceva fundamental-greşit. Numai dacă, ridicându-se de pe scaun, el are în minte ceva ce vrea să facă, acest „eveniment” iniţiază o „nouă serie”; dacă nu este aşa, adică dacă el se ridică în mod obişnuit în acel moment, sau dacă se ridică pentru a lua ceva de care are nevoie în îndeletnicirea sa prezentă, acest eveniment va fi şi el „continuarea unei serii precedente”.

Să presupunem însă că aceasta a fost o simplă scăpare din vedere şi că în mod clar Kant avea în minte „puterea de a începe de la sine” şi deci era preocupat de posibilitatea de a împăca „o nouă serie de fapte şi stări” cu continuumul temporal pe care „noua serie” îl întrerupe: chiar şi la acea dată soluţia tradiţională a problemei ar fi constituit-o tot distincţia aristotelică dintre potenţialitate şi

actualitate, care ar fi salvat unitatea conceptului temporal asumând că „noua serie” a fost potenţial conţinută în „seriile precedente11. Insuficienţa explicaţiei aristotelice este însă evidentă: Ar putea susţine cineva cu seriozitate că simfonia produsă de un compozitor a fost „posibilă înainte de a fi actuală?” 58 – dacă nu cumva se dă „posibilului**11** doar înţelesul că în mod vădit nu era imposibil, ceea ce, fireşte, diferă cu totul de ideea că acea simfonie trebuie să fi existat într-o stare de potenţialitate, înainte ca un compozitor să-şi fi dat osteneala s-o facă actuală.

Dar, aşa cum Bergson ştia foarte bine, chestiunea are şi un alt aspect. În perspectiva memoriei, adică privit retrospectiv, un act săvârşit în mod liber îşi pierde aerul de contingenţă sub impactul circumstanţei că acum este un fapt împlinit, că a devenit parte componentă a realităţii în care trăim. Impactul realităţii este atât de covârşitor, încât nu suntem în stare să-l „evacuăm mental”; actul ni se înfăţişează acum sub chipul necesităţii, adică nicidecum ca o simplă amăgire a conştiinţei datorată doar capacităţii noastre limitate de a imagina alternative posibile. Asta se vădeşte cel mai mult în domeniul acţiunii, unde niciun lucru făcut nu mai poate fi, propriu-zis, desfăcut, dar este adevărat, deşi, poate, în mod mai puţin constrângător, şi despre nenumărate noi obiecte pe care îndeletnicirile omeneşti le adaugă întru, n. a şi civilizaţiei acesteia obiectele de artă şi deopotrivă cele utilitare; su. r; i, t aproape la fel de imposibil de evacuat mental marile obiecte de artă ale. moştenirii noastre culturale, pe cât sunt cu neputinţă de evacuat mental izbucnirea celor două războaie mondiale sau orice alte evenimente care au decis structura… însă. şi a realităţii noastre, în chiar cuvintele lui Bergson: „Prin simplul fapt de a se fi împlinit, realitatea proiectează înapoi umbra sa peste trecutul indefinit de îndepărtat; ea pare e J. Astfel să fi preexistat, sub formă de posibilitate, realizării sale” *(„Par le seulfait de s-accomplir, la réalité projette derrière son ombre danş le passe indefiniment lointain; elle paraît ainşi avoirpreexiste, squs*

*forme de possible a s-apropie realisation”).*59

Văzută în această perspectivă, care este cea a eului volitiv, nu libertatea, ci necesitatea pare o ficţiune a conştiinţei. Remarca. lui Bergson mi se pare problema noului 221

pe cât de elementară, pe atât de plină de însemnătate, dar nu este oare semnificativ şi faptul că această remarcă a sa, în pofida plauzibilităţii ei, nu a jucat niciodată vreun rol în nesfârşitele discuţii despre raportul dintre necesitate şi libertate? Din câte ştiu, înainte de Bergson a existat un singur gânditor care a relevat această idee. E vorba de Duns Scotus, solitarul susţinător al primatului Voinţei asupra Intelectului şi – mai mult decât atât – al factorului contingenţă în tot ce există. Dacă există o filosofie creştină, Duns Scotus ar trebui recunoscut nu doar drept „cel mai de seamă gânditor al Evului Mediu creştin” 60, ci, poate, şi drept singurul care nu a căutat un compromis între credinţa creştină şi filosofia greacă şi care, în consecinţă, a cutezat să considere drept emblemă a adevăraţilor „creştini [aserţiunea] că Dumnezeu acţionează contingent”. „Cei ce tăgăduiesc contingenţa unei fiinţe – spunea Scotus – ar trebui torturaţi până când vor recunoaşte că ar fi. posibil să *nu* fie torturaţi. „”**6**

Fireşte, se poate pune întrebarea dacă contingenţa, considerată de filosofia clasică o culme a lipsei de sens, a irupt ca o realitate în primele secole ale erei noastre graţie doctrinei biblice – care „a opus necesităţii contingenţa, universalităţii particularitatea, intelectului voinţa”, găsind astfel „pentru «contingent» un loc în filosofie, în răspăr cu înclinaţia iniţială a acesteia” **62** – sau dacă nu cumva experienţele politice bulversante ale acestor prime secole au impus evidenţa că truismele şi ideile plauzibile ale gândirii antice puteau fi puse la îndoială. Ceea ce nu poate fi pus la îndoială este că pornirea iniţială împotriva contingenţei, a particularităţii şi a Voinţei şi preeminenţa acordată necesităţii, universalităţii şi Intelectului au supravieţuit noii provocări până târziu în epoca modernă. Filosofia religioasă şi medievală şi deopotrivă cea seculară

şi modernă au găsit multe modalităţi diferite de a asimila Voinţa – organul libertăţii şi al viitorului – vechii ordini a lucrurilor. Pentru că, în orice fel am privi aceste chestiuni, *în fapt* Bergson are întru totul dreptate atunci când afirmă că: „majoritatea filosofilor… nu izbutesc să-şi reprezinte noutatea radicală şi imprevizibilitatea… Chiar şi acei foarte puţini care credeau în *liberum arbitrium* îl reduceau pe acesta la o simplă «alegere» între două sau mai multe opţiuni, ca şi cum aceste opţiuni ar fi fost nişte «posibile» dinainte trasate, voinţa mărginindu-se la a-l «realiza» pe unul din ele. Ei admit deci… că totul e dat. Nu par capabili să-şi facă nicio idee… despre o acţiune ce ar fi cu totul nouă. Or tocmai aceasta înseamnă o acţiune liberă” 63. Chiar şi în zilele noastre, nu încape îndoială că, dacă asistaţi la o discuţie între doi filosofi dintre care unul susţine determinismul, iar celălalt libertatea, „tot deterministul e cel ce pare să aibă dreptate. Despre discursul său se va considera întotdeauna că este simplu, clar şi adevărat14.

Din punct de vedere teoretic, dificultatea venea întotdeauna din faptul că libertatea voinţei – fie că era înţeleasă ca libertate de a opta sau ca iniţiere a ceva impredictibil nou – părea total incompatibilă nu doar cu Providenţa divină, ci şi cu legea cauzalităţii; libertatea voinţei poate fi asumată pe temeiul forţei sau mai degrabă al slăbiciunii experienţei interioare, dar nu poate fi dovedită. Neplauzibilitatea asumpţiei sau a postulatului libertăţii se datorează experienţelor externe din lumea apariţiilor, unde de fapt, contrar spuselor lui Kant, rareori iniţiem o serie nouă. Până şi Bergson, a cărui filosofie se bazează în întregul ei pe convingerea că „fiecare dintre noi are sentimentul imediat… al liberei sale spontaneităţi1, admite că, „deşi suntem liberi ori de câte ori suntem dispuşi să reintrăm în noi înşine, rareori se întâmplă să avem această dispoziţie”. Şi în alt loc: „Actele libere sunt excepţionale1. (Pentru majoritatea actelor noastre ne sunt de-ajuns deprinderile noastre, întocmai cum pentru multe dintre judecăţile noastre cotidiene ne sunt de-ajuns

prejudecăţile noastre.)

Cel care primul a refuzat în mod conştient şi deliberat să atace cu argumente neplauzibilitatea voinţei libere a fost Descartes: „Vom greşi dacă ne îndoim de ceea ce intuim în noi înşine şi de ceea ce ştim din experienţă ca fiind în noi, deoarece nu înţelegem un alt lucru pe care-l ştim incomprehensibil prin natura sa" **6**? Căci „acela este de aşa natură, încât oricine ar trebui mai degrabă să-l simtă şi să-l experimenteze în sinea sa decât să fie convins de el prin raţiune; se pare că… dumneata nu iei aminte la modul în care spiritul acţionează înăuntrul său. Or, n-ai decât să nu fii liber, *dacă aşa găseşti de cuviinţa1***68** (subl. mea). La care cititorul e tentat să replice că, în mod vădit, *Cogito-ul* cartezian nu este altceva decât un „mod în care spiritul acţionează înăuntrul său", dar nici lui Descartes, nici celor ce aduceau obiecţii filosofiei sale nu le-a trecut niciodată prin minte să vorbească despre gândire sau *cogitare* cum că ar fi ceva asumat fără vreo dovadă, un simplu dat al conştiinţei. Ce anume, atunci, îi dă lui *cogito me cogitare* precădere asupra lui *volo me velle* – chiar şi la Descartes, care era un „voluntarist"? *Ar fi oare posibil ca gânditorilor de profesie, care îşi întemeiau speculaţiile pe experienţa eului gânditor, să le fi focut mai puţină „plăcere" libertatea decât necesitatea?* O atare bănuială pare inevitabilă când ne gândim la straniul grup de teorii care încearcă fie de-a dreptul să nege experienţa „lăuntrică**11** a libertăţii, fie să slăbească libertatea împăcând-o cu necesitatea prin speculaţii dialectice ce sunt pe de-a-ntregul „speculative" prin faptul că nu pot să apeleze la niciun fel de experienţă. Bănuiala câştigă în forţă dacă ne gândim la strânsa legătură dintre teoriile liberului-arbitru şi problema răului. Augustin, bunăoară, îşi începe tratatul *De libero arbitrio voluntatis (Despre liberul-arbitru al voinţei)* cu întrebarea: „Spune-mi, rogute, dacă nu cumva Dumnezeu este cauza răului?". Era o întrebare formulată pentru prima dată în toată complexitatea ei de apostolul Pavel (în Epistola către romani), iar apoi generalizată sub forma întrebării „Care

este cauza răului?”, cu numeroase variaţiuni pe tema suferinţei fizice pricinuite de vitregia naturii, precum şi pe tema răului pricinuit cu intenţie de oameni.

Toată această problemă i-a bântuit pe filosofi, iar încercările lor de a o soluţiona n-au fost niciodată pe deplin izbutite; argumentările lor trec de regulă pe alături de miezul simplu al chestiunii. Ele fie neagă realitatea răului (admirând că acesta există doar ca mod deficient al binelui), fie îl consideră un fel de iluzie optică (de care se face vinovat intelectul nostru mărginit, incapabil să integreze în mod adecvat un lucru particular sau altul în totalitatea cuprinzătoare care l-ar justifica), toate acestea pe fundalul asumpţiei neargumentate că, în cuvintele lui Hegel, „doar întregul este cu adevărat real” *(„nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit”).* Răul, aidoma libertăţii, pare să facă parte dintre „lucrurile despre care nici cei mai învăţaţi şi mai isteţi dintre oameni nu ştiu aproape nimic” 69.

Ciocnirea dintre gândire şi voire: tonalitatea activităţilor mentale

I

Dacă privim acest tablou rezumativ cu ochii neîmpâcliţi de teorii şi tradiţii, fie ele religioase ori seculare, cu greu vom evita concluzia că filosofii par genetic incapabili să se împace cu anumite fenomene ce ţin de spirit şi de poziţia lui în lume, că nu ne putem încrede în mai mare măsură în perspectiva lor de a ajunge la o estimare justă a Voinţei decât în cea de a ajunge la o estimare justă a trupului. Or, cel puţin începând de la Platon, ostilitatea filosofilor faţă de trup este bine cunoscută şi atestată. Ea nu este motivată cu precădere de neîncrederea în valoarea experienţei senzoriale – căci erorile generate de aceasta pot fi corijate – sau de caracterul dezordonat al pasiunilor – căci acestea pot fi strunite de raţiune –, ci de simpla şi incorigibila natură a nevoilor şi cerinţelor noastre trupeşti. Corpul, după cum sublinia pe drept cuvânt Platon, cere întruna „să i se poarte de grijă” şi chiar şi în cele mai favorabile

împrejurări – sănătate şi răgaz, pe de o parte, şi bună organizare comunitară, pe de alta – el va tulbura, cu necontenitele-i pretenţii, activitatea eului gânditor; în termenii Parabolei peşterii, el îl sileşte pe filosof să revină din cerul Ideilor în Peştera treburilor omeneşti. (Se obişnuieşte ca această ostilitate să fie pusă pe seama adversităţii creştine faţă de trup. Or nu numai că ostilitatea filosofică de care vorbesc datează de mai demult, ci s-ar putea chiar argumenta că una din dogmele de căpetenie ale creştinismului, învierea trupului, ca deosebită de mai vechile speculaţii despre nemurirea sufletului, s-a aflat într-un net contrast nu doar cu credinţele comune ale gnosticilor, ci şi cu ideile comune ale filosofiei clasice.)

Antagonismul dintre eul gânditor şi Voinţă este mult diferit. Aici ciocnirea are loc între două activităţi *mentale* ce par să nu poată coexista. În cazul unui act de voinţă, adică atunci când ne focalizăm atenţia asupra unui proiect de viitor, ne retragem din lumea fenomenală în aceeaşi măsură ca atunci când urmăm firul unui gând. Gândirea şi voirea îşi sunt opuse doar întrucât ne afectează stările psihice; ambele, ce-i drept, fac prezent minţii noastre ceea ce de fapt este absent, dar gândirea absoarbe în prezentul ei durabil ceea ce fie este, fie a fost, pe când voirea, întinzându-se spre viitor, păşeşte într-o zonă unde astfel de certitudini nu există. Aparatul nostru psihic – sufletul ca deosebit de spirit – este echipat pentru a gestiona cu ajutorul expectaţiei ceea ce vine spre el din această zonă a necunoscutului; iar principalele moduri ale expectaţiei sunt speranţa şi teama. Acestea două sunt intim legate între ele prin faptul că fiecare are tendinţa de a vira spre ceea ce pare a fi contrariul ei, iar din pricina incertitudinilor caracteristice zonei aceste treceri ale uneia în cealaltă sunt aproape automate. Orice speranţă poartă în sânul ei o teamă, iar orice teamă se vindecă prin transformare în speranţa corespunzătoare. Tocmai din pricina naturii lor schimbătoare, instabile şi neliniştitoare, ambele erau induse de Antichitatea clasică printre darurile

malefice din cutia Pandorei.

Ceea ce sufletul cere spiritului în această situaţie incomodă nu este atât un dar profetic care să poată prezice viitorul şi astfel să confirme fie speranţa, fie teamă; mult mai liniştitoare decât jocurile frauduloase ale prezicătorilor – auguri, astrologi şi alţii de acest fel – este nu mai puţin frauduloasa teorie care pretinde a dovedi că tot ceea ce este sau va fi nu avea cum să nu fie – „was *to* be", potrivit inspiratei expresii a lui Gilbert Ryle7° Fatalismul, pe care într-adevăr „niciun filosof de primă sau chiar de a doua mărime nu l-a apărat... nici nu s-a ostenit din cale-afară să-l combată", a cunoscut, cu toate acestea, de-a lungul secolelor un uimitor succes în gândirea populară; „fiecare dintre noi îşi are clipele sale fataliste11, cum spune Ryle7\ motivul fiind că nicio altă teorie nu este atât de eficace în a ne adormi nevoia de acţiune, pornirea de a face proiecte, pe scurt, orice formă de voire. Aceste avantaje existenţiale ale fatalismului au fost limpede evidenţiate în tratatul lui Cicero *Despre destin,* care rămâne şi astăzi argumentarea clasică pe această temă. Pentru propoziţia „Totul e dinainte rânduit", el foloseşte următorul exemplu: Când te îmbolnăveşti, „este dinainte rânduit dacă te vei însănătoşi sau nu, fie că vei apela la medic, fie că nu" 7**2** şi fireşte că şi chemarea sau nu a medicului este dinainte rânduită. Raţionamentul conduce, aşadar, la un „regres la infinit" 73 Sub numele de „raţionament leneş", el este respins deoarece, în mod evident, „ar duce la totala abolire a acţiunii din viaţă". Marea sa atracţie constă în aceea că prin el „spiritul e eliberat de orice necesitate de a se mişcaţi în contextul nostru, interesul acestei propoziţii rezidă în faptul că reuşeşte să abolească total timpul gramatical viitor, asimilându-l trecutului. Ceea ce *va* fi sau ar putea fi „era *necesar să aibă loc",* pentru că, după cum spunea Leibniz75 despre „tot ce va fi, dacă se *petrece cu adevărat,* nu se poate concepe să nu fie" („quicquid futurum est, id intelligi non potest, şi futurum sit, *nonfuturum esse").* Virtutea liniştitoare a acestei formule îi

vine de la ceea ce Hegel numea „calmul trecutului1 *(„die Ruhe der Vergangenheit) 76,* calm garantat de faptul că ceea ce aparţine trecutului nu poate fi abolit şi că Voinţa „nu poate voi retroactiv”.

Nu viitorul ca atare, ci viitorul ca *proiect* al Voinţei este cel ce neagă *datul.* La Hegel şi Marx, puterea negaţiei, al cărei motor duce Istoria spre înainte, derivă din capacitatea Voinţei de a actualiza un proiect: proiectul neagă prezentul deopotrivă cu trecutul şi astfel primejduieşte prezentul-care-durează al eului gânditor. În măsura în care spiritul, retras din lumea fenomenală, aduce în prezentul său ceea ce este absent – ceea ce nu mai este, dimpreună cu ceea ce nu este încă –, lucrurile arată ca şi cum trecutul şi viitorul ar putea fi unite sub un numitor comun şi astfel salvate împreună din fluxul timpului. Dar acel *nune stans,* acel abis dintre trecut şi viitor unde localizăm eul gânditor, deşi poate absorbi ceea ce nu mai este fără a fi stânjenit în vreun fel de lumea exterioară, nu poate reacţiona tot atât de nestânjenit la proiecte elaborate de voinţă pentru viitor. Orice act de voinţă, deşi este o activitate mentală, se raportează la lumea fenomenală în care proiectul urmează a fi realizat; în flagrant contrast cu gândirea, nicio voire nu se exercită vreodată de dragul ei înseşi şi nu-şi află împlinirea în actul însuşi. Orice act de voinţă nu doar are în vedere nişte lucruri particulare, ci – lucru de maximă importanţă – priveşte înainte spre propriu-i sfârşit, când voirea a ceva se va fi transformat în făptuirea acelui lucru. Cu alte cuvinte, dispoziţia normală a eului volitiv este nerăbdarea, neliniştea şi grija *(Sorge),* nu doar pentru că sufletul reacţionează faţă de viitor cu teamă şi speranţă, ci şi pentru că proiectul voinţei presupune un eu-pot care nu este nicidecum garantat. Neliniştea pătrunsă de grijă a voinţei poate fi potolită numai printr-un pot-şi-fac, adică printr-o încetare a propriei activităţi şi eliberare a spiritului de sub dominaţia ei.

Pe scurt, voinţa întotdeauna vrea să *facă* ceva, şi astfel, implicit, dispreţuieşte pura gândire, a cărei

activitate depinde de posibilitatea de „a nu face nimic”. Când vom examina istoria Voinţei, vom vedea că niciodată un teolog sau un filosof nu a elogiat „dulceaţa” experienţei eului volitiv aşa cum filosofii obişnuiau s-o elogieze pe cea a eului gânditor. (Există şi două importante excepţii: Duns Scotus şi Nietzsche, care amândoi înţelegeau Voinţa ca pe un fel de putere – *„voluntas est potenţia quia lipsa aliquidpotest”.* Adică eul volitiv este încântat de sine – *„condelectari sibi”* – până într-atât, încât *eu-vreau* îl anticipează pe *eu-pot*; vreau-şi-pot constituie delectarea Voinţei. 78)

În această privimă – pe care aş numi-o „tonalitatea11 activităţi mentale – capacitatea Voinţei de a şi-l face prezent pe nu-încă este tocmai contrariul amintirii. Amintirea are o afinitate firească cu gândirea; cum am mai spus, toate gândurile sunt gânduri secunde. Şirurile de gânduri se nasc în chip firesc, aproape automat, din amintiri, fără nicio cezură. Din acest motiv *andmnesis*, la Platon, a putut să devină o ipoteză atât de plauzibilă pentru capacitatea umană de a învăţa, iar Augustin a putut în chip atât de plauzibil să pună semnul egalităţii între spirit şi *memoria.* Amintirea poate predispune sufletul la tânjire după trecut, dar această nostalgie, deşi poate cuprinde mâhnire şi păreri de rău, nu tulbură echilibrul sufletului, fiindcă se referă la lucruri ce dep-esc puterea noastră de schimbare. Dimpotrivă, eul volitiv, privind spre înainte, şi nu spre înapoi, se ocupă de lucruri aflate în puterea noastră, dar a căror îndeplinire nu este nicidecum certă. Tensiunea ce rezultă de aici, spre deosebire de exaltarea stimulativă ce poate însoţi activităţile de rezolvare de probleme, provoacă în suflet un fel de nelinişte vecină cu zbuciumul, care devine insuportabilă când se descoperă, în formularea lui Augustin, că a voi şi a înfăptui, *velle* şi *posse,* nu sunt acelaşi lucru. Această tensiune poate fi depăşită numai făptuind, adică abandonând complet activitatea mentală; trecerea de la a voi la a gândi nu produce mai mult decât o vremelnică paralizie a voinţei, întocmai cum trecerea de la a gândi la a

voi este percepută de eul gânditor ca o vremelnică paralizie a activităţii de gândire.

Vorbind în termeni de tonalitate – adică din perspectiva modului în care spiritul afectează sufletul şi produce *umori* ale acestuia indiferent de evenimentele exterioare, creând astfel un fel de *viaţă* a spiritului –, umoarea dominantă a eului gânditor este *seninătatea*, pura delectare asociată unei activităţi ce nu are de învins rezistenţa materiei. În măsura în care această activitate e strâns legată de reamintire, umoarea ei înclină spre melancolie – dispoziţie sufletească pe care Kant şi Aristotel o considerau caracteristică pentru filosof. Umoarea dominantă a Voinţei este *încordarea,* care tulbură „calmul spiritului", împiedică acea *„animi tranquildas"* a lui Leibniz pe care, potrivit lui, o caută stăruitor toţi „filosofii serioşi**"** **79** şi pe care o găsea şi el în meditaţiile prin care demonstra că lumea noastră este „cea mai bună dintre lumile posibile". Într-o astfel de perspectivă, singura sarcină care-i rămâne gândirii este într-adevăr aceea de „a voi să nu voiască", pentru că orice act de voinţă nu poate decât să tulbure „armonia universală" a lumii, în care „tot ceea ce este, privit din punctul de vedere al întregului, este optim" 80

Astfel, cu o admirabilă consecvenţă, Leibniz consideră că păcatul lui Iuda nu constă în trădarea lui Iisus, ci în suicidul pe care-l comite: condamnându-se pe sine, el condamna întreaga creaţie a lui Dumnezeu; urându-se pe sine, îl ura pe Creator**-l** Acelaşi gând se regăseşte, în cea mai radicală versiune a sa, într-una dintre propoziţiile condamnate ale lui Meister Eckhart: „Şi de-ar fi comis cineva o mie de păcate de moarte, dacă are cugetul drept, nu ar trebui să vrea să nu le fi comis" (*„Wennjemand tausend Todsunden begangen hatte, dinte ei, ware es recht um ihn beştelit, nicht wollen, sie nicht begangen zu haben"). %1* Ne putem permite conjectura că acest surprinzător refuz al căinţei din partea a doi gânditori creştini este motivat la Eckhart de un preaplin de credinţă, care cerea, în felul lui Iisus, ca păcătosul să se

ierte pe sine aşa cum i s-a cerut să-i ierte pe ceilalţi, de şapte ori pe zi", deoarece alternativa ar fi să declare că ar fi fost mai bine – nu doar pentru el, ci şi pentru întreaga Creaţie – să nici nu se fi născut vreodată („să i se fi atârnat de gât o piatră de moară şi să fi fost aruncat în mare") –, pe când la Leibniz putem vedea în acest refuz o ultimă biruinţă a eului gânditor asupra eului volitiv, deoarece zadarnica încercare a acestuia din urmă de a voi retroactiv, dacă ar fi izbutit, nu ar fi putut sfârşi decât în anihilarea a tot ce este.

Soluţia lui Hegel: filosofia Istoriei

Niciun filosof nu a descris eul volitiv în ciocnirea sa cu eul gânditor cu mai multă simpatie, pătrundere şi cu mai ample consecinţe în istoria gândirii decât a fa. cut-o Hegel. Urmărirea firului ideilor sale din această sferă întâmpină dificultăţi, nu doar din pricina caracterului esoteric şi extrem de personal al terminologiei hegeliene, ci şi pentru că el tratează toată această problemă în cadrul speculaţiilor sale despre timp, şi nu în pasajele destul de parcimonioase, deşi nicidecum nesemnificative – din *Fenomenologia spiritului, Filosofia dreptului, Enciclopedie* şi *Filosofia istoriei* – în care vorbeşte în mod direct despre Voinţă. Aceste pasaje au fost reunite şi interpretate de Alexandre Koyre într-un foarte important, deşi puţin cunoscut eseu (publicat în **1934** sub titlul derutant *Hegel a Iena) zi* consacrat textelor cruciale despre timp ale lui Hegel – de la scrierile timpurii *Jenenser Logik* şi *Jenenser Realphilosophie* până la *Fenomenologie, Enciclopedie* şi diversele manuscrise încadrabile în *Filosofia istoriei.* Traducerea şi comentariile lui Koyre au devenit „sursa şi baza" foarte influentei interpretări a *Fenomenologiei* pe care i-o datorăm lui Alexandre Kojève. În cele ce urmează mă ghidez îndeaproape după argumentarea lui Koyre.

Teza lui centrală este că „marea originalitate" a lui Hegel rezidă în „insistenţa sa asupra viitorului, în primatul acordat viitorului asupra trecutului" 85 – Lucrul acesta nu ne-ar suna surprinzător dacă nu ar fi fost spus despre Hegel. De ce un gânditor din secolul al XIX-lea, care

împărtăşea încrederea în Progres a predecesorilor săi din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, precum şi a contemporanilor săi, nu ar fi tras cuvenita concluzie, acordând primat viitorului asupra trecutului? În fond, Hegel însuşi spunea că „fiecare este fiul propriei epoci, prin urmare filosofia este *epoca ei cuprinsă în gândire”.* Dar tot el spunea, în acela. şi context, că „înţelegerea existentului cade în sarcina filosofiei, căci existentul este raţiunea”, sau „ceea ce egânditeste; iar ceea ce *este* este doar în măsura în care e gândit” (*„Was* gedacht *ist, ist; und was* ist, ist *nur insofern es Gedanke ist”) }6* Aceasta e premisa pe care se bazează cea mai importantă şi mai influentă contribuţie a lui Hegel în filosofie. Căci el este, mai presus de orice, primul gânditor care a conceput o filosofie a istoriei, adică a trecutului: reasamblată de o privire retrospectivă a eului gânditor şi rememorator, ea este „interiorizată” *(er-innert),* devenind parte componentă a spiritului prin „încordarea conceptului” *(„die Anstrenung des Begriffs”)* şi realizând prin această interiorizare *„reconcilier ea* dintre Spirit şi Lume. A existat vreodată un mai mare triumf al eului gânditor decât cel reprezentat în acest scenariu? În retragerea sa din lumea apariţiilor, eul gânditor nu mai este nevoit să plătească preţul „absenţei” şi înstrăinării de lume. Potrivit lui Hegel, spiritul uman, prin pura forţă a reflecţiei, îşi poate asimila, poate, aşa-zicând, absorbi înăuntrul său, fireşte că nu totalitatea apariţiilor, ci tot ceea ce în ele este purtător de sens, lăsând deoparte ceea ce este accident neasimilabil şi irelevant, lipsit de consecinţe pentru mersul Istoriei şi deopotrivă pentru desfăşurarea gândirii discursive.

Primatul trecutului însă – după cum a descoperit Koyre – dispare cu totul atunci când Hegel ajunge să discute despre Timp – pentru el, mai presus de orice, despre „timpul uman” 87, al cărui flux este la început experimentat de om, oarecum pe negândite, ca simplă mişcare, înainte ca acesta să se apuce să reflecteze asupra sensului evenimentelor exterioare. Începând din acest moment, se vădeşte că atenţia spiritului uman este aţintită

cu precădere spre viitor, adică spre timpul care vine către noi (indicat, după cum am mai spus, de vocabula germană *Zukunft,* derivată din *zu kommen,* aşa cum în franceză *avenir* derivă din a *venir),* iar acest viitor anticipat neagă „prezentul durabil" al spiritului, transformându-l într-un anticipat „nu mai". În acest context, „dimensiunea dominantă a timpului este viitorul, care dobândeşte preeminenţă asupra trecutului". „Timpul îşi află adevărul în viitor, pentru că viitorul e cel ce va încheia şi desăvârşi Devenirea. Dar Fiinţa, încheiată şi desăvârşită, aparţine ca atare Trecutului. **„88** Această inversare a ordinii obişnuite a timpului – trecut, prezent, viitor – este produsă de negarea de către om a prezentului său: el „spune nu momentului său numit «Acum»" şi astfel îşi creează propriul viitor**.89** Hegel însuşi nu menţionează în acest context Voinţa, şi nici Koyre nu o face, dar pare evident că facultatea din spatele negaţiei efectuate de Spirit nu este gândirea, ci voirea, şi că descrierea hegeliană a timpului uman trăit se raportează la ordinea temporală potrivită eului volitiv.

Spun „potrivită" deoarece eul volitiv, atunci când întocmeşte proiecte, trăieşte într-adevăr pentru viitor. În celebrele cuvinte ale lui Hegel, raţiunea pentru care „prezentul [Acum] nu poate rezista viitorului" nu este nicidecum modul inexorabil în care orice *astăzi* este urmat de un *mâine* (căci acest mâine, dacă nu este proiectat şi stăpânit de Voinţă, s-ar putea să nu fie decât o simplă repetiţie a ceea ce a fost mai înainte – cum de altfel se şi întâmplă adesea); momentul Azi, prin chiar esenţa sa, este ameninţat doar de intervenţia spiritului, care îl neagă şi, prin forţa Voinţei, mobilizează absentul *nu-încă,* anulând mental prezentul sau mai degrabă privindu-l pe acesta ca pe un interval de timp efemer, a cărui esenţă nu rezidă în a fi: „Ceea ce numim Acum este fără miez… el se împlineşte în viitor. Viitorul este realitatea sa" 9° Din perspectiva eului care voieşte, „viitorul se află nemijlocit înăuntrul prezentului, fiind cuprins în acesta ca fapt negativ al său. [Momentul] Acum este exact în aceeaşi măsură fiinţa care

dispare şi ne-ţi. inţa [care]… este convertită în Fiinţă” 9.

În măsura în care sinele se identifică cu eul volitiv – şi vom vedea că această identificare este propusă de unii voluntarişti care derivă *principium individuationis* din facultatea volitivă –, el există „într-o continuă transformare a viitorului [său] într-un Acum” şi încetează de a fi. În ziua când nu mai rămâne niciun viitor, când nu mai există nimic care să vină *[lejour ou il n’y a plus davenir, ou rien nest plus a venir],* când totul a venit şi când totul e «Împlinit» ”92. Văzută din perspectiva Voinţei, bătrâneţea constă în contracţia dimensiunii viitoare, iar moartea omului înseamnă nu atât dispariţia sa din lumea apariţiilor, cât pierderea definitivă de către el a oricărui viitor. Această pierdere coincide însă cu ultima împlinire a vieţii individului, care la sfârşitul său, eliberată de necontenita schimbare a timpului şi de incertitudinea propriului viitor, se deschide către „calmul trecutului” şi, prin aceasta, către inspecţie, reflecţie şi contemplare retrospectivă a eului gânditor aflat în căutare de sens. Prin urmare, din punctul de vedere al eului gânditor, bătrâneţea este, în cuvintele lui Heidegger, timpul meditaţiei sau, în cuvintele lui Sofode, timpul de „pace şi libertate**” 93** – de eliberare din robia nu doar faţă de patimile trupeşti, ci şi faţă de patima atotmistuitoare pe care spiritul o sădeşte în suflet, patima voinţei numită „ambiţie”.

Cu alte cuvinte, trecutul începe cu dispariţia viitorului, iar în calmul astfel instaurat începe să se afirme eul gânditor. Dar asta se întâmplă doar atunci când totul a ajuns la capătul său, când Devenirea, în procesul căreia Fiinţa se desfăşoară şi se dezvoltă, a fost oprită. Căci „neodihna este temeiul Fiinţei” 94; ea este preţul plătit pentru Viaţă, aşa cum moartea, sau mai degrabă anticiparea ei, este preţul plătit pentru linişte. Iar neodihna trăirii nu vine de la contemplarea cosmosului său, eventual, a istoriei; ea nu este efectul mişcării exterioare – al necontenitei mişcări a lucrurilor naturale ori al suişurilor şi coborâşurilor pe care le înregistrează destinele omeneşti; ea este localizată în spiritul omului şi

este generată de acesta. Ceea ce în gândirea existenţialistă de mai târziu a devenit ideea de autoproducere a spiritului se găseşte la Hegel ca „autoconstituire a Timpului15: omul nu doar are însuşirea temporalităţii; el *este* Timp.

Fără el ar putea eventual exista mişcare şi deplasare, dar Timp n-ar exista. Nici n-ar putea să existe dacă spiritul omului ar fiechipat doar pentru gândire, pentru reflecţie asupra datului, asupra a ceea ce este şi n-ar putea să fie altfel; în acest caz omul ar trăi mental într-un prezent perpetuu. El ar fi incapabil să înţeleagă că odată n-a existat nici el însuşi şi că într-o bună zi nu va mai exista, adică ar fi. incapabil să înţeleagă ce înseamnă pentru el a exista. (Viziunii lui Hegel potrivit căreia spiritul uman produce timpul i se datorează cealaltă identificare hegeliană, mai evidentă, a logicii şi istoriei, iar această identificare este într-adevăr, după cum a evidenţiat mai demult Leon Brunschvicq, „unul din pilonii esenţiali ai sistemului său” 96.)

Dar la Hegel spiritul produce timpul doar în virtutea voinţei, organul său pentru viitor, iar în această perspectivă viitorul este de asemenea sursa trecutului, întrucât acesta este generat mental de anticiparea de către spirit a unui al doilea viitor, când imediatul voi-ţi. va fi. devenit un voi-fi-fost. În această schemă, trecutul este produs de viitor, iar gândirea, care contemplă trecutul, este rezultatul Voinţei. Deoarece voinţa, până la urmă, anticipează ultima frustrare a proiectelor sale, care este moartea; într-o bună zi şi aceste proiecte vor fi fost. (Ar putea fi. interesant de observat că şi Heidegger spune *„Die Gewesenheit entspringt în gewisser Weise der Zukunft”* – trecutul, acel „a-fi-fost”, provine, într-un anume fel, din viitori)

La Hegel, omul nu se deosebeşte de alte specii animale prin a fi un *animal raţionale,* ci prin a fi. singura făptură care are cunoştinţă de propria-i moarte. Acest punct ultim al anticipării eului gânditor este cel în care eul gânditor se constituie pe sine. În anticiparea morul,

proiectul voinţei ia înfăpsarea unui trecut anticipat şi ca atare poate deveni obiect al reflecţiei; acesta e sensul în care Hegel susţine că numai spiritul care „nu ignoră moartea” îl face pe om capabil să „domine moartea”, „să o îndure şi să se menţină înăuntrul ei” 98 – Exprimând acest gând în cuvintele lui Koyre: în momentul în care spiritul înfruntă propriu-i sfârşit, „neîntrerupta mişcare a dialecticii temporale este oprită şi timpul s-a «Împlinit»; acest timp «Împlinit» cade în chip firesc şi în întregul său în trecut”, ceea ce înseamnă că „viitorul şi-a pierdut puterea asupra lui” şi că el a devenit pregătit pentru prezentul perpetuu al eului gânditor. Astfel se vădeşte că „adevărata Fiinţă [a viitorului] este de a fi. Acum” 99 La Hegel însă, acest *nune stans,* prezentul neclintit, nu mai este temporal; el este un *„nune aeternitatis”,* aşa cum pentru Hegel eternitatea este deopotrivă natura chintesenţială a Timpului, platoniciana „imagine a eternităţii11, văzută ca „eternă mişcare a spiritului” 100 În „unirea dintre Prezent, Viitor şi Trecut, timpul însuşi devine etern” ioi.

Simplificând la extrem: Existenţa a ceva de felul *Vieţii* spiritului se datorează organului pentru viitor al spiritului şi „neodihnei” sale rezultate de aici; existenţa a ceva de felul vieţii *Spiritului* se datorează morţii, care, întrezărită ca sfârşit absolut, blochează voinţa şi transformă viitorul într-un trecut anticipat, proiectele voinţei, în obiect al gândirii, iar expectaţia sufletului, într-o reamintire anticipată. Artfel rezumată şi suprasimplifi. cată, doctrina lui Hegel sună atât de modern, primatul viitorului în speculaţiile sale despre timp este atât de bine armonizat cu crezul său dogmatic în Progres, iar pendularea sa de la gândire la voire şi înapoi la gândire este o soluţie atât de ingenioasă la problema filosofului modern cum să se împace cu tradiţia într-un mod acceptabil epocii moderne, încât eşti înclinat să-i tăgăduieşti eşafodajului hegelian meritul de contribuţie autentică la problemele eului volitiv. Hegel are însă, în speculaţiile sale despre timp, un straniu precursor căruia

nimic nu putea să-i fie mai străin decât ideea de Progres şi nimic nu putea să-i pară de mai mic interes decât descoperirea unei legi ce ar domni asupra evenimentelor istorice.

Este vorba de Plotin. Şi acesta susţine că timpul îşi are obârşia în mintea umană, în „sufletul" omului *(psychl).* Timpul e generat de natura „neostenită, debordant de activă" *(polyprdgmon,* termen ce sugerează aferarea) a sufletului; tânjind după propria nemurire viitoare, acesta „caută mai mult decât are în prezent" şi astfel „se mişcă mereu spre «apoi», spre «după» şi spre ceea ce nu este identic, ci este mereu şi mereu altceva. Mişcându-ne aşa, am străbătut o lungă porţiune din călătoria noastră [spre viitoarea veşnicie] şi am plăsmuit timpul ca imagine a eternităţii". Aşadar, „timpul este viaţa sufletului"; întrucât „desfăşurarea vieţii presupune timp", sufletul „generează, odată cu activitatea sa, şi succesiunea [timpului]" sub formă de „gândire discursivă", discursivitate ce corespunde „trecerii sufletului de la un mod de a fi. la un altul"; timpul nu este deci „un însoţitor al Sufletului ci ceva ce... este m şi cu el" 102 Cu alte cuvinte, la Plotin, ca şi la Hegel, timpul este generat de neastâmpărul înnăscut ăl spiritului, de năzuinţa lui spre viitor, de proiectele sale şi de negarea de către el a „stării prezente". Şi în ambele cazuri împlinirea timpului este veşnicia, sau, în termeni seculari, existenţial vorbind, trecerea spiritului de la voire la gândire.

În orice caz, la Hegel există numeroase pasaje din care se vede că filosofia sa este mai puţin inspirată din scrieri ale unor predecesori ai săi, mai puţin o încercare de a „rezolva" probleme ale metafizicii, într-un cuvânt, mai puţin livrescă decât sistemele aproape tuturor filosofilor ulteriori Antichităţii, nu doar ale celor ce l-au precedat, ci şi ale celor care i-au succedat. În vremea din urmă această particularitate a filosofiei sale este adesea recunoscută.**103** Hegel este cel care, construind o istorie secvenţială a filosofiei ce corespundea istoriei factuale, politice – lucru total necunoscut înaintea lui –, a rupt

efectiv cu tradiţia, fiind primul mare gânditor care a luat istoria în serios, adică drept o sursă de adevăruri.

Sfera treburilor omeneşti, unde tot ce există a căpătat fiinţă de la om sau oameni, nu fosese niciodată privită astfel de un filosof. Iar schimbarea s-a datorat unui eveniment anume – Revoluţiei Franceze. „Revoluţia", admite Hegel, „poate că nu şi-a primit primul impuls de la filosofie", dar semnificaţia ei „istorică mondială" constă în aceea că pentru prima dată omul a cutezat să-şi schimbe postura, „să se sprijine pe cap şi pe idee şi să construiască realitatea în conformitate cu aceasta". „De când e soarele pe cer şi de când planetele se rotesc în jurul lui, încă nu s-a văzut ca omul să se orienteze după ce are doar în cap, după idee… Acesta a fost deci un minunat răsărit de soare. Toate fiinţele raţionale au serbat această epocă… Un entuziasm al spiritului a cutremurat lumea, ca şi cum abia acum s-ar fi. Înfăptuit împăcarea dintre divinitate şi lume**".**
104 Ceea ce a revelat acel eveniment a fost o nouă demnitate a omului; „rostirea publică a ideilor despre cum trebuie să fie ceva [va face] să dispară letargia înfumurată a oamenilor cumpătaţi *[die gesetzten Leute],* care întotdeauna acceptă totul aşa cum este" i05

Hegel n-avea să uite niciodată această experienţă din tinereţe. Până şi în **1829/30** le spunea studenţilor săi: „În astfel de vremuri de răsturnări politice filosofia îşi află locul; atunci gândirea precedă şi modelează realitatea. Deoarece, când o formă a Spiritului nu mai dă satisfacţie, filosofia ia cu promptitudine notă de acest lucru pentru a înţelege insatisfacţia" După cum se vede, el îşi contrazice aici în mod aproape explicit celebra remarcă despre bufniţa Minervei din Prefaţa la *Filosofia dreptului.* „Minunatul răsărit de soare" din tinereţea sa i-a inspirat şi informat scrierile până la capătul vieţii. În Revoluţia Franceză, anumite principii şi idei fuseseră *realizate,* se produsese o *reconciliere* între „divin", cu care omul îşi petrece timpul atunci când gândeşte, şi „lume", adică treburile omeneşti.

Această reconciliere stă în centrul întregului sistem

hegelian. Dacă a fost posibil ca *Istoria Lumii* – şi nu doar istoriile unor epoci şi popoare particulare – să fie înţeleasă ca o unică succesiune de evenimente având drept încununare momentul în care „Imperiul spiritual… se manifestă în existenţa exterioară”, se „întrupează” în „viaţa seculară” 107, înseamnă că mersul istoriei nu se mai află la cheremul întâmplării, iar sfera treburilor omeneşti nu mai este lipsită de sens. Revoluţia Franceză a dovedit că „Adevărul în forma lui vie [se putea] etala în treburile lumii” i08 Acum orice moment din suita istorică a lumii putea fi. privit ca un „trebuia să fie”, iar filosofiei i se putea încredinţa sarcina de a „descifra acest plan”, de la începutul său, de la „obârşia sa ascunsă” sau „principiul său incipient… din matca timpului”, până la „actuala-i existenţă fenomenală” i09 Hegel identifică acest „Imperiu al Spiritului” cu „Imperiul Voinţei” no, deoarece voinţele oamenilor sunt necesare pentru a face să ia fiinţă tărâmul spiritual, şi din acest motiv el afirmă că „Libertatea Voinţei *per se* [adică libertatea pe care Voinţa o voieşte cu necesitate]… este ea însăşi absolută… este cea prin care Omul devine Om, şi este, ca atare, principiul fundamental al Spiritului” 111 De fapt, singura garanţie – dacă există vreuna – că ţelul ultim al desfăşurării Spiritului universal în treburile lumii trebuie să fie Libertatea rezidă în libertatea prezentă implicit în Voinţă.

„Concluzia la care… trebuie, aşadar, să ne conducă filosofia este că lumea reală este aşa cum trebuie să fie” m şi, întrucât în concepţia lui Hegel filosofia se preocupă de „ceea ce este adevărat în chip etern, nu de Ieri sau de Mâine, ci de Prezentul ca atare, de «Acum» în sensul de prezenţă absolută” u3, căci spiritul aşa cum îl percepe eul gânditor este „Acum-ul ca atare”, înseamnă că filosofia trebuie să aplaneze conflictul dintre eul gânditor şi eul volitiv. Ea trebuie să unească speculaţiile despre timp care aparţin perspectivei Voinţei şi concentrarea acesteia asupra viitorului cu Gândirea şi cu perspectiva prezentului durabil, proprie acesteia.

Încercarea nu a fost nici pe departe reuşită. După

cum arată Koyre în concluziile eseului său, ideea hegeliană de sistem nu se împacă bine cu primatul acordat de el viitorului. Acesta din urmă reclamă ca timpul să nu ia sfârşit câtă vreme omul există pe pământ, pe când filosofia în sens hegelian – bufniţa Minervei, care îşi începe zborul în amurg – reclamă oprirea timpului real, şi nu doar suspendarea lui pe parcursul activităţii eului gânditor. Cu alte cuvinte, filosofia hegeliană putea emite pretenţii la adevărul obiectiv doar cu condiţia ca istoria să fii. ajuns în fapt la sfârşit, ca omenirea să nu mai aibă viitor, să nu se mai poată întâmpla nimic care să aducă ceva nou. Şi Koyre adaugă: „E posibil ca Hegel să fi crezut asta… să fii. crezut chiar… că această condiţie esenţială [pentru o filosofie a istoriei] era *deja* înfăptuită… şi ca acesta să fi fost motivul pentru care el era – a fost – în măsură să o încheie” 114 (Aceasta este de fapt convingerea lui Kojève, pentru care sistemul lui Hegel întruchipează Adevărul şi prin urmare sfârşitul propriu-zis al filosofiei, precum şi al istoriei.)

Eşecul, în cele din urmă, al lui Hegel de a împăca cele două activităţi mentale – gândirea şi voirea – cu conceptele lor de timp opuse mi se pare evident, deşi el însuşi n-ar firoost de acord cu aceasta: Gândirea speculativă este tocmai „unitatea dintre gândire şi timp” U5; ea nu se ocupă de Fiinţă, ci de *Devenire,* iar obiectul spiritului gânditor nu este Fiinţa, ci o „devenire intuită” **1** 16. Singura mişcare ce poate fi intuită este una care pendulează în cerc, formând „un ciclu care se întoarce la sine… care presupune începutul său şi îşi atinge începutul abia la sfârşit”. Acest concept de timp ciclic, după cum am văzut, se află în perfectă concordanţă cu filosofia clasică greacă, pe când filosofia postclasică, urmând descoperirii Voinţei ca resort mental al acţiunii, reclamă un timp liniar, fără de care ar fi. de negândit Progresul. Hegel găseşte soluţia acestei probleme, adică modalitatea de a transforma cercurile într-o linie progresivă, asumând că există ceva în spatele tuturor membrilor individuali ai speciei umane şi că acest ceva, numit Omenire, este de fapt un fel de cineva numit de el „Spiritul Lumii”, care

pentru el însemna nu o entitate doar gândită, ci o prezenţă întruchipată (întrupată) în Omenire aşa cum mintea unui om este încarnată în trupul său. Acest Spirit al Lumii întrupat în Omenire, ca deosebit de oamenii individuali şi de popoarele particulare, efectuează o mişcare rectilinie inerentă în succesiunea generaţiilor. Fiecare nouă generaţie constituie „un nou stadiu al existenţei, o nouă lume" şi ca atare trebuie „să reia totul de la capăt", dar ea *începe de la un nivelsuperior",* deoarece, fiind umană şi înzestrată cu spirit, în speţă cu Memorie, „conservă experienţa [anterioară]" n7 (subl. mea).

O astfel de mişcare, în care conceptele de timp ciclic şi de timp rectiliniu sunt reconciliate sau unite, formând o *Spirală,* nu se întemeiază nici pe experienţele eului gânditor, nici pe cele ale eului volitiv; ci este mişcarea neexperimentată a Spiritului Lumii care constituie hegelianul *Geisterreich* „tărâmul spiritelor… care adoptă o formă determinată în existenţă, [în virtutea] unei succesiuni, unde unul îl detaşează şi îl eliberează pe celălalt şi fiecare preia de la predecesor imperiul lumii spirituale" U8. Neîndoielnic, aceasta este o soluţie extrem de ingenioasă la problema Voinţei şi a reconcilierii ei cu pura gândire, dar ea este dobândită pe socoteala amândurora – a experienţei eului gânditor, cu prezentul său perpetuu, şi a insistenţei eului volitiv asupra primatului viitorului. Cu alte cuvinte, ea nu este mai mult decât o ipoteză.

Mai mult, plauzibilitatea acestei ipoteze depinde integral de asumarea existenţei unui unic Spirit al Lumii ce guvernează peste pluralitatea voinţelor omeneşti, dirijându-le spre o „plinătate de sens" ce ia naştere din nevoia raţiunii, adică, psihologic vorbind, din însăşi dorinţa omenească de a trăi într-o lume care *este* aşa cum *trebuie* să fie. O soluţie similară întâlnim la Heidegger, ale cărui sondări în natura voirii sunt incomparabil mai profonde şi a cărui lipsă de simpatie faţă de această facultate este făţişă şi marchează o reală răsturnare (*Kehre*) survenită în gândirea sa târzie: nu „din voinţa umană izvorăşte voinţa

de a voi, ci omul este voit de Voinţă să vrea, fără a trăi experienţa a ceea ce înseamnă această Voinţă" nţ!

Aici ar fi. locul potrivit pentru câteva remarci tehnice, dată fiind revenirea în actualitate în ultimele decenii a lui Hegel, în care au jucat un rol câţiva gânditori de înaltă competenţă. Ingeniozitatea mişcării dialectice triadice – de la Teză la Antiteză la Sinteză – este deosebit de remarcabilă în aplicarea ei la ideea modernă de Progres. Deşi Hegel însuşi credea, probabil, într-o oprire a timpului, într-un sfârşit al Istoriei care ar permite Spiritului să cuprindă şi să conceptualizeze întregul ciclu al Devenirii, această mişcare dialectică privită în ea însăşi pare a garanta un progres *infinit,* întrucât prima mişcare de la Teză la Antiteză are drept rezultat o Sinteză, care se instituie de îndată ca o nouă Teză. Deşi mişcarea iniţială nu este nicidecum progresivă, ci balansează înapoi şi revine la sine, mişcarea de la Teză la Teză se înfiripă în spatele acestor cicluri şi constituie o linie de progres unidirecţională. Dacă vrem să vizualizăm acest tip de mişcare, rezultatul ar fi următoarea figură:

Progres infinit

Sinteză = Teză Sinteză = Teză Antiteză

Antiteză

Avantajul acestei scheme luate în ansamblul ei este că asigură progresul şi, fără a întrerupe continuumul temporal, poate totuşi să dea seamă de ascensiunea şi prăbuşirea civilizaţiilor. Avantajul elementului ciclic, în particular, constă în aceea că ne permite să privim fiecare sfârşit ca pe un nou început: Fiinţa şi Nimicul „sunt acelaşi lucru, adică Devenirea... Una din direcţii o constituie Dispariţia, trecerea Fiinţei în Nimic; dar tot aşa Nimicul este propriul său opus, trecere la Fiinţă, adică Naştere" 120 – În plus, însăşi infinitatea mişcării, deşi aflată oarecum în conflict cu alte pasaje hegeliene, se află în perfect acord cu conceptul de timp al eului volitiv şi cu primatul pe care el îl conferă viitorului asupra prezentului şi a trecutului. Voinţa, nedomolită de Raţiune şi de nevoia ei de a gândi, neagă prezentul (şi trecutul) chiar atunci

când prezentul o confruntă cu actualizarea propriului ei proiect. Lăsată în voia ei, remarca Nietzsche, Voinţa omului „preferă să vrea *neantul* decât să nu *vrea* deloc” 1, iar ideea de progres infinit neagă implicit „orice sfârşit şi admite scopuri doar în chip de mijloace de a se păcăli pe sine însăşi” i22. Cu alte cuvinte, faimoasa putere a negaţiei inerentă Voinţei şi văzută ca motor al Istoriei (nu doar la Marx, ci, în mod implicit, deja la Hegel) este o forţă anihilantă care ar putea genera la fel de bine un proces de permanentă anihilare, ca şi un Progres Infinit.

Motivul pentru care Hegel a putut interpreta mişcarea istorică-universală ca pe o linie *ascendentă,* trasată de „viclenia Raţiunii” în spatele agenţilor umani, rezidă, după părerea mea, în asumpţia sa, nepusă niciodată la îndoială, că procesul dialectic însuşi *porneşte* de la Fiinţă, ia Fiinţa ca pe ceva dat (în opoziţie cu o *Creativ ex nihilo)* în mersul său spre Ne-Fiinţă şi Devenire. Fiinţa iniţială împrumută realitate tuturor tranziţiilor ulterioare, împiedicându-le să cadă în abisul Ne-Fiinţei. Doar graţie faptului că urmează Fiinţei, „Ne-fiinţa conţine relaţia [sa] cu Fiinţa; Fiinţa şi negaţia ei sunt afirmate simultan, iar această afirmare este Nimicul aşa cum există în Devenire”. Hegel îşi justifică punctul de plecare invocându-l pe Parmenide şi începutul filosofiei (adică „identificând logica şi istoria”), repudiind astfel în mod tacit „metafizica creştină”, dar e suficient să experimentezi cu gândul unei mişcări dialectice care porneşte de la Ne-Fiinţă pentru a conştientiza că din ea nu s-ar fi putut naşte niciodată Devenirea; Ne-Fiinţa aflată la început ar anihila posibilitatea oricărei generări. Hegel e pe deplin conştient de acest lucru; ştie că propoziţia sa apodictică potrivit căreia „nici în cer, nici pe pământ nu există nimic care să nu cuprindă deopotrivă Fiinţa şi Nimicul” se sprijină pe asumarea fermă a primatului Fiinţei, care la rândul său corespunde *faptului* că purul nimic, adică o negaţie care nu neagă ceva specific şi particular, este cu neputinţă de gândit. Tot ce putem gândi este „un Nimic din care urmează să se ivească ceva; ceea ce înseamnă că Fiinţa

este deja conţinută în început”.

CAPITOLUL II

Quaestio mihifactus sum! **descoperirea omului lăuntric**

Facultatea alegerii: proairesis, *precursoarea Voinţei*

În discuţia despre gândire, am vorbit despre „paralogisme metafizice”. Nu am încercat însă să le infirm, ca şi cum ar fi. fost doar nişte erori logice sau ştiinţifice, ci am căutat să le demonstrez autenticitatea derivându-le din experienţe reale ale eului gânditor în conflictul său cu lumea aparenţelor. După cum am văzut, eul gânditor se retrage vremelnic din acea lume, dar nu o poate niciodată părăsi cu totul, deoarece este prins într-un sine trupesc, o aparenţă printre alte aparenţe. Dificultăţile pe care le întâmpină orice discuţie despre Voinţă prezintă o vădită asemănare cu ceea ce am constatat că este adevărat despre aceste paralogisme – că sunt, probabil, cauzate de facultatea însăşi. Totuşi, în timp ce descoperirea raţiunii şi a particularităţilor ei a coincis cu descoperirea spiritului şi cu începutul filosofiei, facultatea Voinţei a devenit manifestă mult mai târziu. Întrebarea noastră călăuzitoare va fi., aşadar: Care au fost experienţele ce i-au făcut pe oameni să conştientizeze faptul că sunt capabili de acte de voinţă?

Trasarea istoriei unei facultăţi poate fi. uşor confundată cu urmărirea istoricului unei idei, ca şi cum aici, de pildă, ne-ar preocupa istoria Libertăţii, sau ca şi cum am fi luat în mod greşit Voinţa drept o simplă „idee”, care mai apoi s-ar fi. putut într-adevăr dovedi a fi. un „concept artificial” (Ryle) inventat spre a rezolva nişte probleme artificiale.**1** Ideile sunt entităţi de ordinul gândirii, nişte artefacte mentale ce presupun identitatea unui artizan, iar a admite că există o istorie a facultăţilor spiritului, ca deosebite de produsele acestuia, pare la fel cu a admite despre corpul omenesc, care este corpul unui fabricant şi utilizator de unelte – unealta primordială fiind mâna omului –, că este tot atât de supus schimbării prin

inventarea de noi unelte şi ustensile ca şi mediul pe care mâinile noastre îl remodelează necontenit. Ştim că nu aşa stau lucrurile. S-ar putea oare să fie altfel în cazul facultăţilor noastre mentale? Ar putea oare spiritul omenesc să dobândească în decursul istoriei noi facultăţi?

Paralogismul subiacent acestor întrebări constă în identificarea aproape de la sine înţeleasă a spiritului cu creierul. Spiritul e cel care decide atât existenţa obiectelor utilitare, cât şi pe aceea a produselor gândirii şi, aşa cum spiritul celui ce confecţionează obiecte utilitare este cel al fabricantului de unelte, adică spiritul unui corp înzestrat cu mâini, tot aşa spiritul ce produce gânduri şi le reifi. că în produse ale gândirii sau idei este spiritul unei făpturi înzestrate cu creier uman şi cu vigoare cerebrală. Creierul, unealta spiritului, nu suferă, ce-i drept, schimbări în urma dezvoltării de noi facultăţi mentale mai mult decât suferă schimbări mâna omenească în urma inventării de noi ustensile sau în urma enormei schimbări palpabile pe care acestea o produc în mediul nostru de viaţă. Pe când spiritul omului, preocupările şi facultăţile sale sunt afectate atât de schimbările din lume, ale căror semnificaţii le examinează, cât şi, poate chiar mai decisiv, de propriile activităţi. Toate acestea sunt de natură reflexivă – niciuna, după cum vom vedea, în mai mare măsură decât activităţile eului volitiv – şi cu toate astea ele n-ar putea niciodată să funcţioneze adecvat fără neschimbătoarea unealtă care este vigoarea cerebrală, cel mai de preţ dar cu care corpul a înzestrat animalul uman.

Problema cu care ne confruntăm e bine cunoscută în istoria artei, unde poartă numele de „enigma stilului”: faptul că „epoci şi popoare diferite au reprezentat lumea vizibilă în atâtea moduri diferite”. Este surprinzător că diversitatea de stiluri s-a putut ivi în absenţa oricăror diferenţe fizice, iar şi mai surprinzător, că n-avem nici cea mai mică dificultate în a recunoaşte realităţile la care anumite creaţii artistice fac trimitere, chiar şi atunci când „convenţiile” de reprezentare adoptate de noi sunt cu totul diferite**.2** Cu alte cuvinte, cel ce se schimbă de-a lungul

secolelor este spiritul omenesc şi, cu toate că aceste schimbări sunt foarte profunde – până într-atât, încât putem data cu multă precizie produsele în funcţie de stil şi de originea naţională –, ele sunt totodată strict limitate de natura neschimbătoare a instrumentelor cu care este înzestrat corpul omenesc.

Pe linia acestor reflecţii, vom începe prin a ne întreba cum a tratat filosofia greacă fenomene şi date ale experienţei umane pe care „convenţiile" noastre postclasice le atribuie de obicei Voinţei privite ca resort al acţiunii. În acest scop, vom apela la Aristotel, şi asta din două motive. Primul este simplul fapt istoric al influenţei decisive pe care analizele aristotelice ale sufletului au exercitat-o asupra tuturor filosofiilor Voinţei, exceptând cazul apostolului Pavel, care, după cum vom vedea, se mulţumea cu simple descrieri, refuzând să „filosofeze" asupra experienţelor sale. Iar cel de-al doilea, faptul la fel de indiscutabil că niciun alt filosof grec nu s-a apropiat atât de mult de recunoaşterea straniei lacune, despre care am vorbit deja, din limba şi gândirea greacă şi care poate servi ca un prim exemplu al modului în care anumite probleme psihologice au putut fi rezolvate înainte de a fi descoperită Voinţa ca facultate distinctă a spiritului.

Punctul de plecare al reflecţiilor aristotelice pe această temă îl constituie intuiţia sa antiplatoniciană că gândirea prin ea însăşi nu determină nicio mişcare.3 Drept urmare, întrebarea ce-i călăuzeşte analizele este: „Care este elementul din suflet în care-şi are originea mişcarea?" 4 Aristotel admite teza platoniciană că raţiunea comandă (keleuez) deoarece ea ştie ce anume trebuie urmărit şi ce evitat, dar el neagă că aceste comenzi sunt îndeplinite cu necesitate. Omul lipsit de măsură (exemplul său paradigmatic pe parcursul acestor investigam) îşi urmează dorimele indiferent de comenzile rariunii. Pe de altă parte, la recomandarea raţiunii, aceste dorinţe pot fi stăvilite. Aşadar, nici lor nu le este inerentă o forţă obligatorie: ele nu sunt prin ele însele originea mişcării. Aristotel se ocupă aici de un fenomen care mai târziu, după descoperirea

Voinţei, va îmbrăca forma distincţiei dintre voinţă şi înclinaţie. Această distincţie va deveni piatra unghiulară a eticii mtiene, dar ea se iveşte pentru prima dată în filosofia medievală – de pildă în distincţia pe care o face Meister Eckhart între „înclinaţia spre păcat şi voinţa de a păcătui, înclinaţia nefiind un păcat”, ceea ce lasă cu totul nelămurită chestiunea faptei rele ca atare: „Dacă nu comis niciodată ceva rău, ci doar voit a face un rău... păcatul e la fel de mare ca şi cum i-aş fi ucis pe tou oamenii chiar şi fără să fi făcut nimic” 5

Totuşi, la Aristotel dorinţa păstrează întâietatea în iniţierea mişcării, care se produce prin acţiunea conjugată a raţiunii şi a dorinţei. Dorinţa după un obiect absent stimulează raţiunea să intre în joc şi să calculeze căile şi mijloacele optime de a-l obţine. Această raţiune calculatoare este numită de el *„nouspraktikos”,* raţiune practică, fiind deosebită de *nous theoretikos,* raţiunea speculativă sau pură, prima fiind preocupată doar de cele ce depind exclusiv de o*eni* (*eph hemin)* şi deci sunt contingente (putând să fie sau să nu fie), pe când raţiunea pură se ocupă doar de cele aflate dincolo de puterea umană de schimbare.

Raţiunea practică trebuie, în anumite condiţii, să vină în ajutorul dorinţei. „Dorinţa este influenţată de ceea ce se află la îndemână” şi este, astfel, lesne de obţinut – sugestie prezentă în chiar cuvântul care desemnează apetitul sau dorinţa, *Orexis,* al cărui înţeles primar, derivat din *orego,* indică întinderea mâinii pentru a ajunge la ceva aflat alături. Numai atunci când împlinirea unei dorinţe se plasează în viitor şi trebuie să ia în considerare factorul timp este nevoie de raţiunea practică şi aceasta este stimulată de dorinţă. În cazul lipsei de măsură, fum dorinţei după ceea ce se află la îndemână e cea care duce la ea, iar raţiunea practică va interveni din preocuparea pentru urmările viitoare. Dar oamenii nu doresc doar ceea ce le stă la îndemână; ei sunt capabili să imagineze obiecte ale dorinţei pentru dobândirea cărora e nevoie să se calculeze mijloacele potrivite. Acest imaginat obiect viitor

al dorinţei este cel ce stimulează raţiunea practică; cât priveşte mişcarea rezultată, actul însuşi, obiectul dorit constituie începutul, în timp ce pentru procesul calculator acelaşi obiect constituie sfârşitul mişcării.

Se vede că Aristotel însuşi a ajuns la conel uzia că această schemă a relaţiei dintre raţiune şi dorinţă nu oferă o explicaţie adecvată a acţiunii umane. El se mai sprijină, deşi cu anumite modificări, pe dihotomia platoniciană dintre rariune şi dorime. În scrierea de tinerele *Protrepticul,* o interpreta astfel: „O parte a sufletului o constituie Raţiunea. Ea este cea care, potrivit naturii, ne conduce şi hotărăşte în cele ce ne privesc; cealaltă parte [a sufletului] o urmează şi i se supune, aşa cum cere natura ei” 6. Vom vedea mal târziu că emiterea de comenzi se numără printre principalele caracteristici ale Voinţei. La Platon raţiunea putea lua asupra sa această funcţie datorită asumpţiei că ea se preocupă de adevăr, iar adevărul e realmente constrângător. Dar raţiunea ca atare, deşi duce la adevăr, este persuasivă, şi nu imperativă, în dialogul mental silenţios al eului cu sine; numai la cei ce nu sunt capabili de gândire este nevoie de constrângere.

În sufletul omului, raţiunea devine principiu „cârmuitor” şi poruncitor numai pentru că, dorinţele fiind oarbe şi lipsite de chibzuinţă, se impune ca ele să se supună orbeşte. Această supunere e necesară pentru liniştea spiritului, pentru armonia netulburată dintre cei Doi-în-unul care este garantată de axioma non-contradicţiei – nu te contrazice pe tine însuţi, rămâi prieten cu tine: „toate sentimentele de prietenie derivă din cele ale individului faţă de sine, de unde radiază şi spre alţii” 7 Când se întâmplă ca dorinţele să nu asculte de comenzile raţiunii, rezultatul e, potrivit lui Aristotel, „omul josnic”, care se contrazice pe sine şi se află „în dezacord cu sine” (*diapherein*). Oamenii vicioşi fie „fug de viaţă şi sfârşesc prin a se sinucide”, neputând să-şi suporte propria companie, fie „caută să-şi petreacă timpul în societatea altora, dar fug de ei înşişi; căci, singuri cu sine, le revine în memorie mulţimea faptelor rele pe care le-au săvârşit… pe

când societatea altcuiva îi face să le uite… Asemenea oameni nu simt faţă de sine niciun sentiment de prietenie… în sufletul lor domneşte dezbinarea… o parte îi trage într-o direcţie, cealaltă în alta, ca şi când i-ar sfâşia… Pe oamenii vicioşi îi copleşesc regretele1

Această caracterizare a conflictului lăuntric dintre raţiune şi pofte ar putea fi potrivită pentru explicarea conduitei – în cazul de faţă, a conduitei defectuoase a omului lipsit de măsură. Nu este însă potrivită şi pentru explicarea acţiunii, care constituie obiectul eticii aristotelice, deoarece acţiunea nu înseamnă simplă executare a comenzilor raţiunii, ci este ea însăşi o activitate raţională, deşi nu una a „raţiunii teoretice", ci a ceea ce în tratatul *Despre suflet* se che-a *„nouspraktikos",* raţiune practică. În tratatele etice ea este numită*phronesis,* un fel de intuire şi înţelegere a lucrurilor care sunt bune sau rele pentru oameni, un fel de sagacitate – nici înţelepciune, nici isteţime – necesară în treburile omeneşti, pe care Sofocle, conformându-se uzului curent, o atribuia senectuţii9, iar Aristotel a conceptualizat-o. De *phronesis* este nevoie în orice activitate în care sunt în joc lucruri a căror dobândire sau nedobândire stă în puterea omenească.

Un astfel de simţ practic călăuzeşte deopotrivă producţia şi artele, dar acestea au „scopuri altele decât ele însele", pe când acţiunea „este ea însăşi un scop" 1 (\ (Distincţia este aidoma celei dintre cântăreţul din flaut, pentru care cântatul e un scop în sine, şi fabricantul de flaute, a cărui activitate este doar un mijloc şi ia sfârşit când flautul a fost produs.) Există ceea ce se cheamă *cupraxia,* acţiunea bine întreprinsă, iar buna efectuare a ceva, indiferent de consecinţe, face atunci parte dintre *arretâi,* excelenţele sau virtuţile aristotelice. De asemenea, acţiunile de acest fel nu sunt declanşate de raţiune, ci de dorinţă, dar de o dorinţă ce nu vizează un obiect, un „ce" pe care îl pot prinde, apuca şi folosi din nou ca mijloc în vederea unui alt scop; ci vizează un „cum", un mod de a executa ceva, o excelenţă a manifestării în comunitate –

tărâmul specific al treburilor omeneşti. Mult mai târziu, dar în spirit întru totul aristotelic, Plotin fa. cea următoarea remarcă (o citez aşa cum a fost parafrazată de un recent interpret al său): „Ceea ce stă efectiv în puterea omului, în sensul că depinde integral de el... este calitatea conduitei sale, *to kalon,* omul, şi dacă e silit să se lupte, poate alege între a se lupta vitejeşte şi a se lupta în chip laş" 11.

Acţiunea în sensul modului în care oamenii vor să apară necesită o prealabilă planificare deliberată, pentru desemnarea căreia Aristotel faureşte un nou termen, *prodiresis,* alegere în sensul de preferinţă între alternative, de opţiune pentru una în detrimentul celeilalte. Începuturile şi principiile (*archdi)* acestei alegeri sunt dorinţa *şi* logosul; logosul ne fornizează scopul în vederea căruia acţionăm; alegerea devine punctul de plecare al acţiunilor propriu-zise**.12** Alegerea este o facultate mediană, înserată, spune, în dihotomia anterioară dintre raţiune şi dorinţă, principala ei funcţie fiind de a media între acestea.

Contrariul alegerii deliberate sau al preferinţei este *pathos-U,* pasiunea sau emoţia, cum am spune noi, în sensul că suntem motivaţi de ceva ce suferim. (De exemplu, un om poate comite un adulter dintr-un impuls pasional, şi nu pentru că ar fi preferat în mod deliberat adulterul în locul castităţii; „după cum nu este neapărat hoţ cel ce a comis un fort q3.) Facultatea alegerii este necesară ori de câte ori oamenii acţionează în vederea unui scop *(heneka tinos),* în măsura în care trebuie alese mijloacele, pe când scopul însuşi, ţinta ultimă a actului, în vederea căreia acesta a fost iniţiat, nu ţine de o alegere. Ţelul ultim al actelor omeneşti este *eudaimonia,* fericirea în sensul „bunei vieţuiri" pe care şi-o doresc oamenii; toate actele nu sunt decât mijloace diferite de a ajunge la ea. (Relaţia dintre mijloace şi scopuri, fie că e vorba de acţiune sau de fabricare, constă în aceea că toate mijloacele sunt deopotrivă justificabile de către scopurile lor; problema specific morală pe care o ridică această

relaţie – dacă orice fel de mijloace pot fi justificate de scopuri – nu este nici măcar pomenită de Aristotel.) Elementul raţional din alegere este numit „deliberare11, iar deliberarea nu priveşte niciodată scopurile, ci doar mijloacele de a le atinge.**14** „Nimeni nu alege să fie fericit, ci să agonisească bani ori să-şi asume riscuri în scopul de a fi fericit”. i**5**

Etica endemică este scrierea în care Aristotel explică mai concret de ce a socotit necesar să însereze în vechea dihotomie o nouă facultate şi astfel să domolească vechea gâlceavă dintre raţiune şi dorinţă. El dă ca exemplu lipsa de măsură: toată lumea e de acord că lipsa de măsură e un lucru rău şi indezirabil; moderaţia sau *sophrosjne* – cea care salvează (*sOzein*) raţiunea practică *(phr Onesis)* – este criteriul dat de la natură al tuturor actelor. Dacă un om dă curs dorinţelor sale, care sunt oarbe la consecinţele viitoare, şi astfel dă frâu liber nestăpânirii, e ca şi cum „un acelaşi om ar acţiona în acelaşi timp atât voluntar [adică intenţional], cât şi involuntar [adică potrivnic intenţiilor sale]”, iar acest lucru, remarcă Aristotel, „este imposibil” 16 – *Prodiresis* este calea de ieşire din această contradicrie. Dacă rariunea şi dorinţa ar rămâne fără mediere, în frustul lor antagonism natural, ar trebui să conchidem că omul, asaltat de solicitările „de sens opus ale celor două facultăţi, „se smulge cu forţa din dorinţa sa” când izbuteşte să se stăpânească şi, respectiv, „se smulge cu forţa din strânsoarea raţiunii sale” când îl copleşeşte dorinţa. Dar în niciunul din cele două cazuri nu se petrece o astfel de forţare; ambele acte sunt înfăptuite intenţionat, iar „când principiul vine dinlăuntru spunem că nu există constrângere” 17. Ceea ce se petrece de fapt este că, raţiunea şi dorinţa aflându-se în conflict, a hotărî între ele este o chestiune de „preferinţă”, de alegere deliberată. Cea care intervine este raţiunea, nu *nous-U,* care are de-a face cu lucruri ce sunt de-a pururi şi nu pot fi altminteri decât sunt; aşadar *didnoia* şi *phr Onesis,* care au de-a face cu lucruri ce stau în puterea noastră, ca deosebite de dorinţe şi închipuiri, ce pot năzui la lucruri pe care nu le

putem nicicând dobândi, ca atunci când vrem să fim zei sau nemuritori.

fi tentaţi să conchidem că *prodiresis*, facultatea alegerii, este precursoarea Voinţei. Ea deschide un prim spaţiu, restrâns, spiritului omenesc, care fără ea ar fi la discreţia a doua forţe constrângătoare opuse: pe de o parte forţa adevărului evident, cu care nu suntem liberi de a fi în acord sau în dezacord, iar pe de alta, forţa pasiunilor şi poftelor, unde e ca şi cum natura ne copleşeşte dacă raţiunea nu ne scapă „cu forţa" de ea. Dar spaţiul lăsat libertăţii e foarte mic. Deliberăm doar asupra *mijloacelor* pentru un scop pe care îl considerăm dat, neputând să-l alegem. Nimeni nu deliberează şi nu-şi alege drept scop sănătatea sau fericirea, deşi putem reflecta asupra lor; scopurile sunt inerente naturii umane şi sunt aceleaşi pentru toţi. le Cât despre mijloace, „uneori trebuie să descoperim care sunt [ele], alteori cum trebuie folosite sau prin cine pot fi dobândite" 19. Aşadar şi mijloacele, nu doar scopurile, sunt date, iar libera noastră alegere priveşte doar o selecţie „raţională" între ele; *prodiresis* este arbitrul între mai multe posibilităţi.

În latină, facultatea aristotelică a alegerii se che-a *liberum arbitrium.* Ori de câte ori întâlnim această sintagmă în discuţiile medievale despre Voinţă, nu avem de-a face cu o putere spontană de a începe ceva nou, nici cu o facultate autonomă, determinată de propria-i natură şi ascultând de propriile-i legi. Cel mai grotesc exemplu este în acest sens măgarul lui Buridan: bietul dobitoc ar fi murit de foame între două căpiţe de fân la fel de apetisante şi aflate la distanţe egale de el, deoarece nicio deliberare nu i-ar fi oferit vreun motiv s-o prefere pe una din ele celeilalte; măgarul a supravieţuit doar pentru că a fost îndeajuns de isteţ ca să renunţe la libera alegere, i-a dat crezare dorinţei sale şi a apucat ce-i stătea la îndemână.

Liberum arbitrium nu este nici spontan, nici autonom; ultimul vestigiu al unui arbitru între raţiune şi dorinţă îl întâlnim supravieţuind la Kant, a cărui „voinţă bună" se găseşte într-o stranie dificultate: ori este „bună

fără nicio restricţie", caz în care se bucură de autonomie deplină, dar e lipsită de orice alegere, ori îşi primeşte legea – imperativul categoric – de la „raţiunea practică", care-i spune voinţei ce să facă şi adaugă: Nu face din tine o excepţie, supune-te axiomei non-contradicţiei, care, de la Socrate încoace, a reglementat dialogul silenţios al gândirii. Voinţa din filosofia lui Kant este de fapt „raţiunea practică" 20, înrudită îndeaproape cu aristotelicul *nous praktikos –,* ea îşi împrumută puterea obligatorie de la constrângerea exercitată asupra minţii de adevărul evident sau de raţionamentul logic. Iată de ce Kant a afirmat în repetate rânduri că orice „Tu-trebuie" care nu vine din afară, ci ia naştere în propria-ţi minte implică un „Tu-poţi". Este în joc, evident, convingerea că tot ceea ce depinde de noi şi ne priveşte doar pe noi stă în puterea noastră, iar esenţialul acestei convingeri este ceea ce Aristotel şi Kant au în comun, deşi între ei există o mare deosebire în estimarea importanţei deţinute de sfera treburilor omeneşti. Libertatea devine o problemă, iar Voinţa ca facultate autonomă este descoperită doar atunci când oamenii încep să se îndoiască de coincidenţa dintre tu-trebuie şi eu-pot, când se pune întrebarea *dacă lucrurile care mă privesc doar pe mine stau în puterea mea.*

Apostolul Pavel şi neputinţa Voinţei

Răspunsul prim şi fundamental la întrebarea pe care am formulat-o la începutul acestui capitol – Ce experienţe i-au făcut pe oameni să conştientizeze că sunt capabili de acte de voinţă? – este că aceste experienţe, de origine ebraică, nu erau politice şi nu aveau legătură cu lumea – nici cu cea fenomenală şi cu poziţia omului în ea, nici cu sfera treburilor omeneşti, a cărei existenţă depinde de fapte şi acţiuni –, ci erau localizate exclusiv înăuntrul omului. Când vorbim despre experienţe relevante pentru Voinţă, e vorba de experienţe pe care oamenii le au nu doar cu ei înşişi, ci totodată *înăuntrul* lor înşişi.

Astfel de experienţe n-au fost nicidecum necunoscute Antichităţii greceşti. În volumul precedent am stăruit destul de pe larg asupra descoperirii socratice a lui doi-în-

unul, pe care în prezent l-am numi „conştienţă” şi care iniţial îndeplinea funcţia a ceea ce azi numim cuget sau conştiinţă morală. văzut cum acest doi-în-unul ca pur fapt de conştiinţă este actualizat şi articulat în „dialogul tăcut” pe care de la Platon încoace îl numim gândire. Dialogul meu gânditor cu mine însumi are loc doar în singurătate, când mă retrag din lumea apariţiilor, unde de obicei ne aflăm împreună cu alţii şi ne înfăţişăm ca unul singur atât nouă înşine, cât şi lor. Dar dialogul lăuntric propriu gândirii, care, potrivit expresiei hegeliene, face din filosofie o „îndeletnicire solitară” (deşi una conştientă de sine, întrucât cartezianul *cogito* me *cogitare,* kantianul *Ich denke,* acompaniază tăcut orice act al meu), nu este tematic preocupat de Sine, ci dimpotrivă, de experienţe şi întrebări pe care Sinele, o apariţie printre celelalte, simte nevoia să le examineze. Această examinare meditativă a oricărui dat poate fi perturbată de necesităţile vieţii, de prezenţa celorlalţi, de tot felul de ocupaţii presante. Dar niciunul din aceşti factori ce stânjenesc activitatea spiritului nu se iscă din spiritul însuşi, fiindcă cei doi-în-unul îşi sunt prieteni şi parteneri, iar grija de căpătâi a eului gânditor este să menţină intactă această „armonie”.

Descoperirea apostolului Pavel, descrisă amănunţit în Epistola sa către romani (scrisă între anii **54** şi **58** d.Hr.), se referă şi ea la un doi-în-unul, dar aceştia doi nu-şi sunt prieteni sau parteneri, ci se luptă necontenit între ei. Tocmai când voieşte „să facă bine *(to kalon)”,* descoperă „că răul este legat de mine” (**7**: **21**), căci „n-aş fi ştiut pofta dacă Legea n-ar fi zis: Să nu pofteşti! 11. Aşadar, tocmai porunca Legii a dat prilej la „tot felul de pofte. Căci fără Lege păcatul era mort” (**7**: **7 – 8**).

Funcţia Legii este echivocă: ea este „bună, pentru ca păcatul să iasă la iveală ca păcat” (**7**: **13**), dar pentru că vorbeşte cu voce poruncitoare stârneşte patimile şi face ca păcatul să prindă viaţă. Astfel încât „porunca, dată spre viaţă, mi s-a aflat a fi spre moarte” (**7**: **9 – 10**). Rezultatul e că „ceea ce fac nu ştiu; căci nu săvârşesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc” (**7**: **15**). Iar ceea ce e mai important,

acest conflict intern nu poate fi niciodată rezolvat, nici prin conformare la Lege, nici cedând păcatului; potrivit lui Pavel, această dezbinare lăuntrică nu poate fi tămăduită decât prin har, în chip gratuit. Această revelaţie l-a străfulgerat pe bărbatul din Tars numit Saul, care fusese, cum singur spunea, un fariseu „extrem de râvnitor" (Galateni **1**: **14**), „din tagma cea mai riguroasă a religiei noastre" (Fapte, **26**: **5**). Ceea ce dorea el era „dreptatea" *(dikaiosyne),* dar dreptatea în sensul „stăruinţei întru toate cele scrise în cartea Legii, ca să le facă" (Galateni **3**: **10**) era cu neputinţă; acesta este „blestemul Legii", iar „dacă dreptatea vine prin Lege, atunci Hristos a murit în zadar" (Galateni **2**: **21**).

Acesta este însă doar un aspect al chestiunii. Pavel a devenit întemeietorul religiei creştine nu doar pentru că, potrivit propriei sale declaraţii, i-a fost „încredinţată Evanghelia pentru cei netăiaţi împrejur" (Galateni **2**: **7**), ci şi pentru că, oriunde se ducea, propovăduia „învierea morţilor" (Fapte **24**: **21**). Centrul preocupării sale, net distinct de cel al evangheliilor, îl constituia nu Iisus din Nazaret, propovăduirea şi faptele sale, ci Hristos cel răstignit şi înviat. Din această sursă îşi scotea el noua sa doctrină care a devenit „pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie" (I Corinteni **1**: **23**).

Această preocupare, ubicuă în Imperiul Roman al vremii, pentru viaţa veşnică este cea care desparte atât de net noua eră de Antichitate şi devine elementul de legătură comun care uneşte sincretic numeroasele noi culte orientale. De altfel, preocuparea lui Pavel pentru învierea individuală nu era de origine iudaică; evreii simţeau nemurirea ca fiind necesară doar pentru popor şi acordată doar lui; individul era mulţumit să supravieţuiască în descendenţii săi şi să moară bătrân şi „sătul de ani". Şi în lumea antică, romană sau greacă, singura nemurire dorită şi cerută o constituia ne-uitarea marilor nume şi a marilor isprăvi, deci nici instituţiilor – *polis*ul sau *civitas* – care puteau garanta continuitatea amintirii. (Când Paul spunea că „plata păcatului este moartea" (Romani **6**: **23**), ar fi

putut aminti cuvintele lui Cicero, care spunea că, deşi oamenii nu se pot sustrage morţii, comunităţile *[civitates]* sunt menite veşniciei şi nu pier decât ca urmare a propriilor păcate.) În spatele multor credinţe noi se afla în mod evident experienţa comună a unei lumi aflate în declin, poate chiar pe cale de a muri; iar „vestea bună” a creştinismului în aspectele lui eshatologice suna îndeajuns de limpede: Voi, care aţi crezut că oamenii mor, dar că lumea este perenă, se cade să îmbrăţişaţi crezul opus, că lumea se sfârşeşte, dar că voi veţi avea parte de viaţă veşnică. Şi atunci, fireşte, chestiunea „dreptăţii”, cea de a fi demn de această viaţă veşnică, dobândeşte o importanţă cu totul nouă, personală.

Preocuparea pentru nemurirea personală, individuală apare şi în evanghelii, care au fost scrise toate în ultima treime a secolului I. Iisus era deseori întrebat „Ce să fac ca să moştenesc viaţa de veci?”, dar el nu pare să fi propovăduit învierea. În loc de asta, spunea că dacă omenii ar face ceea ce el le spunea – „du-te şi fa la fel” sau „urmează-mă” – „împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (Luca **17**: **21**) sau „a ajuns la voi” (Matei **12**: **28**). Dacă oamenii stăruiau cu acea întrebare, răspunsul lui era mereu acelaşi: Împlineşte Legea aşa cum o cunoşti şi „vinde toate câte le ai şi le împarte săracilor” (Luca **18**: **22**). Miezul învăţăturii lui Iisus este cuprins în acest „şi”, care împingea ştiuta şi acceptata Lege la extrema ei inerentă. Asta trebuie că a avut în vedere spunând „N-am venit să stric [Legea], ci să [o] împlinesc” (Matei **5**: **17**). Aşadar, nu „Iubeşte-ţi aproapele”, ci „Iubeşte-ţi vrăjmaşii”; „celui ce te loveşte peste obraz, întoarce-i**-l** şi pe celălalt”; „pe cel ce-ţi ia haina, nu-l împiedica să-ţi ia şi cămaşa”. Pe scurt, nu „Nu face altora ceea ce nu vrei să ţi se facă ţie”, ci „Precum voiţi să vă facă vouă oamenii, faceţi-le şi voi asemenea” (Luca **6**: **27 – 31**) – versiunea cu siguranţă cea mai radicală cu putinţă a lui „Iubeşte-ţi aproapele *ca pe tine însuţi”.*

Pavel era cu siguranţă conştient de turnura radicală pe care o luase în învăţătura lui Iisus din Nazaret vechea

cerinţă de a respecta Legea. Şi e posibil să fi înţeles brusc că în aceasta rezidă singura împlinire adevărată a Legii, iar mai apoi să fi descoperit că o asemenea împlinire era peste puterile omeneşti: ea ducea la un Vreau-dar««-pot, deşi Iisus însuşi pare să nu fi spus niciodată vreunuia dintre discipolii săi că nu este în stare să facă ceea ce voia să facă. Totuşi, la Iisus există deja un nou accent pus pe viaţa lăuntrică. El nu ar fi. mers atât de departe cum a făcut-o peste mai mult de o mie de ani Eckhart şi nu ar fi afirmat că a avea voinţa de a face era suficient pentru „dobândirea vieţii veşnice”, căci „înaintea lui Dumnezeu voinţa de a făptui potrivit capacităţii mele este totuna cu a fi făptuit”. Accentul pus de Iisus pe „Să nu râvneşti”, singura dintre cele Zece Porunci care se raportează la viaţa lăuntrică, trimite în această direcţie – „Oricine se uită la femeie, poftind-o, a şi săvârşit adulter… în inima lui” (Matei **5**: **28**). În mod asemănător, la Eckhart, un om care are voinţa de a ucide, dar nu a ucis pe nimeni a săvârşit un păcat cu nimic mai mic decât dacă ar fi ucis întregul neam omenesc**.21**

De o relevanţă poate şi mai mare sunt propovăduirile lui Iisus împotriva ipocriziei ca păcat al fariseilor şi suspiciunea sa faţă de aparenţe: „De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, iar bârna din ochiul tău nu o iei în seamă?” (Luca **6**: **41**). Şi lor [cărturarilor] le place să se plimbe în haine lungi, […] iubesc plecăciunile în pieţe” (Luca **20**: **46**), ceea ce ridică o problemă care trebuie că le era familiară oamenilor Legii. E vorba de faptul că, orice bine ai face, simplul fapt că el le apare altora sau ţie însuţi îl face susceptibil de îndoială**.22** Iisus cunoştea acest lucru: „Când faci milostenie, să nu ştie stânga ta ce face dreapta” (Matei **6**: **3**), adică: trăieşte ascunzându-te, chiar şi de tine însuţi, şi nu te îngriji să *fii bun* – „Nimeni nu este bun, decât unul Dumnezeu” (Luca **18**: **19**). Dar această simpatică nepăsare nu prea a putut fi menţinută când a face binele şi *a fi* bun au devenit cerinţa obligatorie pentru a învinge moartea şi a dobândi viaţa veşnică.

După cum se vede, când ajungem la Pavel, accentul

se deplasează de la a făptui la a crede, de la omul exterior care trăieşte într-o lume de apariţii (fiind el însuşi o apariţie printre altele şi deci supus aparenţei şi iluziei) la o interioritate care prin definiţie nu se manifestă niciodată univoc şi poate fi scrutată numai de un Dumnezeu care nici el nu se manifestă în chip univoc. Căile Domului sunt de nepătruns. Pentru neamuri, principala Sa proprietate este invizibilitatea; pentru Pavel însuşi, lucrul cel mai de nepătruns este că „până la Lege, păcatul era în lume, dar păcatul nu se socoteşte când nu este Lege” (Romani **5**: **13**), astfel încât este pe deplin posibil „că neamurile care nu căutau dreptatea au dobândit dreptatea… iar Israel, urmărind legea dreptăţii, n-a ajuns la legea dreptăţii” (Romani **9**: **30 – 31**). Că legea nu poate fi împlinită, că voinţa de a o împlini activează o altă voinţă, aceea de a păcătui, şi că niciuna din ele nu este vreodată fără cealaltă – aceasta e tema de care se ocupă Pavel în Epistola sa către romani.

Pavel, ce-i drept, nu vorbeşte de două voinţe, ci de două legi – cea a minţii, care-l face să se desfete „în sinea sa” de Legea lui Dumnezeu, şi cea a „mădularelor” sale, care-i spune să facă ceea ce în străfundul său detestă. Legea însăşi este înţeleasă ca vocea unui stăpân care cere supunere; Tu-trebuie al legii pretinde şi se aşteaptă la un act voluntar de supunere, la un eu-vreau de consimţire. Vechea Lege spunea: Trebuie să faci; Legea nouă spune: Trebuie *să vrei.* Experienţa unui imperativ care cere supunere *voluntară* este cea care a dus la descoperirea Voinţei, iar acestei experienţe îi era inerent miraculosul fapt al libertăţii, de care niciunul din popoarele antice – greci, romani sau evrei – nu fusese conştient, acela că în om există o facultate în virtutea căreia, indiferent de necesitate şi compulsie, el poate să spună „Da” sau „Nu”, să se declare în acord sau în dezacord cu ceea ce factual este dat, inclusiv cu propriul sine şi propria existenţă, şi că această facultate poate să determine ce urmează el să facă.

Această facultate este însă de o natură curios de

paradoxală. Ea e actualizată de un imperativ care spune nu doar „Tu-trebuie” – ca atunci când mintea îi vorbeşte trupului, iar acesta, cum va spune mai târziu Augustin, se supune imediat şi, aşa-zicând, automat –, ci „Tu *trebuie să vrei”,* iar aceasta implică deja că, indiferent ce voi face până la urmă, pot să răspund: „Vreau” sau „Nu vreau”. Porunca însăşi, acel Tu-trebuie, mă pune în faţa unei alegeri între „Vreau” şi „Nu vreau”, adică, teologic vorbind, între supunere şi nesupunere. (Nesupunerea, să ne amintim, devine mai târziu păcatul capital *par excellence,* iar supunerea, temelia însăşi a eticii creştine, devine „virtutea aflată deasupra tuturor virtuţilor” [Eckhart], şi una care, spre deosebire de sărăcie şi castitate, ar putea fi cu greu scoasă din învăţătura şi propovăduirile lui Iisus din Nazaret.) Dacă voinţa n-ar avea opţiunea de a spune „Nu”, ea nu ar mai fi voinţă; şi dacă înăuntrul meu nu ar exista o *contra-voinţă* pe care însăşi porunca Tu-trebuie o stârneşte, dacă, vorbind în termeni paulinici, „păcatul” n-ar locui „în mine” (Romani **7**: **20**), nu aş avea deloc nevoie de voinţă.

vorbit mai înainte de natura reflexivă a activităţilor mentale: acel *cogito me cogitare,* acel *volo me velle* (până şi judecata, cel mai puţin reflexivă dintre cele trei, ricoşează, retroacdonează asupra ei înseşi). Vom vedea mai târziu că această reflexivitate nu este nicăieri mai puternică decât în eul volitiv; e vorba de faptul că orice „Vreau” se naşte dintr-o înclinaţie firească spre libertate, adică din neplăcerea pe care o simt oamenii liberi de a fi la ordinul cuiva. Voinţa se adresează întotdeauna sieşi; când porunca spune „Tu-trebuie”, voinţa replică „Tu trebuie să *vrei* ce spune porunca”, nu să execuţi orbeşte ordinele. Acesta e momentul în care începe lupta internă, pentru că şi contra-voinţa stârnită are o putere de a porunci asemănătoare. Aşadar, motivul pentru care „toţi câţi sunt din faptele Legii sub blestem sunt” (Galateni po) nu este numai Vreau-şi-nw-pot, ci şi faptul că lui Vreau i se împotriveşte inevitabil un Nu-vreau, astfel încât, chiar şi dacă Legea este respectată şi împlinită, rămâne această

rezistenţă lăuntrică.

În lupta dintre Vreau şi Nu-vreau, rezultatul poate depinde numai de un act – dacă faptele nu mai contează, Voinţa e neputincioasă. Şi cum conflictul are loc între *velle* şi *noile,* persuasiunea nu intervine nicăieri, aşa cum o făcea în vechiul conflict dintre raţiune şi pofte. Căci, firește, însuşi fenomenul că „nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârşesc” (Romani **7**: **19**) nu este nou. Aproape aceleaşi cuvinte le întâlnim şi la Ovidiu: „… văd ce este bine I Şi-ncuviinţez, dar m-atrage ce-i rău” 23, iar aceasta este probabil o traducere a celebrului pasaj din *Medeea* lui Euripide (versurile **1078 – 1080**): „Ştiu într-adevăr ce rău am de gând să săvârşesc; dar mai tare decât deliberările mele [bowlemata] este în mine *thymos* [ceea ce mă pune în mişcare], el fiind cauza celor mai mari rele printre muritori”. Poate că Euripide şi Ovidiu au deplâns slăbiciunea raţiunii atunci când se confruntă cu năvalnica pulsiune a dorinţelor, iar Aristotel e posibil să fi mers un pas mai departe şi să fi detectat o contradicţie cu sine în alegerea mai-răului, act ce i-a furnizat definiţia pe care o dă „omului josnic”, dar niciunul din ei n-ar fi pus acest fenomen pe seama unei alegeri libere a Voinţei.

Voinţa, scindată şi producându-şi automat propria contra-voinţă, are nevoie să fie tămăduită şi să redevină una. Asemenea gândirii, voirea a scindat pe unul în doi-în-unul, dar pentru eul gânditor o „tămăduire” a sciziunii ar fi cel mai rău lucru din câte se pot întâmpla; pentru că pur şi simplu ar pune capăt gândirii. Ştiind asta, îl foarte tentaţi să conchidem că mila lui Dumnezeu, soluţia paulină la nevolnicia Voinţei, de fapt aboleşte Voinţa, lipsind-o în chip miraculos de contra-voinţa ei. Dar aceasta nu mai este o chestiune de voliţiuni, deoarece mila nu se dobândeşte prin străduanie; mântuirea „depinde nu de voinţă sau silinţă, ci de harul divin”, iar Dumnezeu „pe cine voies te îl miluieşte, iar pe cine voies te îl împietreşte” (Romani **9**: **16 – 18**). Mai mult, întocmai cum „Legea a venit” nu doar pentru a face identificabil păcatul, ci şi pentru „a spori

greşeala”, aşa harul „abunda” unde „păcatul sporea” – *felix culpa,* la drept vorbind, căci în ce fel ar putea cunoaşte oamenii gloria, dacă nu ar fi familiarizaţi cu nefericirea? Cum am putea şti ce este ziua, dacă nu ar exista noapte?

Pe scurt, voinţa este neputincioasă nu pentru că ceva din afară i se pune împotrivă, ci pentru că ea îşi pune singură piedici. Iar ori de câte ori, ca în cazul lui Iisus, nu face asta, ea încă nu există. Pentru Pavel, explicaţia e relativ simplă: conflictul este între carne şi spirit, iar oamenii sunt deopotrivă carnali şi spirituali. Carnea e muritoare şi deci a trăi potrivit cărnii înseamnă moarte certă. Principala menire a spiritului este nu doar de a fi stăpân peste pofte şi de a face ca trupul să se supună, ci de a provoca mortificarea lui – de a-l răstigni „împreună cu patimile şi cu poftele” (Galateni **5**: **24**), ceea ce este peste puterile omeneşti. văzut că din perspectiva eului gânditor era cât se poate de firească o anume suspiciune faţă de trup. Carnalitatea omului, deşi nu este neapărat o sursă de păcat, stânjeneşte activitatea gânditoare a spiritului şi opune rezistenţă dialogului tăcut, negoţului sprinten al spiritului cu el însuşi, negoţ a cărui „dulceaţă” constă într-o spiritualitate în care nu intervine niciun factor material. Asta e departe de ostilitatea agresivă faţă de trup pe care o întâlnim la Pavel, ostilitate care pe deasupra, şi cu totul independent de prejudecăţile împotriva cărnii, izvorăşte din însăşi esern a Voirnei. În pofida originii sale mentale, voinţa devine conştientă de sine abia prin biruirea unei anume rezistenţe, iar în raţionamentul lui Pavel (ca şi în travestiul ei de mai târziu în „înclinade”), „carnea” devine metafora unei rezistenţe lăuntrice. Astfel, chiar şi în această schemă simplistă, descoperirea Voinţei a deschis deja o veritabilă cutie a Pandorei de întrebări fără răspuns, de care chiar şi Pavel era conştient şi care de atunci încoace aveau să genereze absurdităţi în orice filosofie strict creştină.

Pavel ştia cât de uşor ar fi ca din prezentarea sa să tragem concluzia că trebuie „să stăruim în păcat, că să se

înmuftească harul” (Romani **6**: **1**) („S i de ce n-am face cele rele, că să vină cele bune? precum suntem huliţi şi precum spun unii că zicem noi” [Romani **3**: **8**]), deşi cu greu ar fi putut anticipa de câtă disciplină şi rigiditate dogmatică urma să fie nevoie pentru a proteja Biserica faţă de *pecca fortiter.* Era de asemenea pe deplin conştient de cea mai mare piatră de poticnire pe care o va întâlni în calea sa filosofia creştină: vădita contradicţie dintre Dumnezeul omniscient şi atotputernic şi ceea ce mai târziu Augustin numea „monstruozitatea” Voinţei. Cum putea permite Dumnezeu atâtea pătimiri omeneşti? Şi, mai cu seamă, „de ce mai dojeneşte”, de vreme ce „voinţei Lui nimeni nu-i poate sta împotrivă” (Romani **9**: **19**)? Pavel era cetăţean roman, vorbea şi scria elina *koine* şi era în mod evident bine informat asupra legii romane şi a gândirii greceşti. Totuşi, fondatorul religiei creştine (dacă nu şi al Bisericii) rămânea evreu şi pesemne că nu putea exista dovadă mai puternică a acestui lucru decât răspunsul lui la întrebările fără de răspuns pe care le suscitau noua sa credinţă şi noile descoperiri ale propriei sale interiorităţi.

Regăsim la el aproape cuvânt cu cuvânt răspunsul dat de Iov când a ajuns la întrebarea privitoare la căile de nepătruns ale Dumnezeului iudaic. Aidoma răspunsului lui Iov, cel al lui Pavel este foarte simplu şi cu totul nefilozofic: „Dar, omule, tu cine eşti care răspunzi împotriva lui Dumnezeu? Oare făptura va zice Celui ce a fa. cut-o: De ce m-ai fa. cut aşa? Sau nu are olarul putere peste lutul lui, ca din aceeaşi frământătură să facă un vas de cinste, iar altul de necinste? Şi ce este dacă Dumnezeu, voind… să facă cunoscută puterea sa, a suferit… vasele mâniei sale, gătite spre pieire… ca să facă cunoscută bogăţia slavei sale către vasele milei, pe care mai dinainte le-a gătit spre slavă?” (Romani **9**: **220 – 23**; Iov io). În acelaşi spirit, Dumnezeu, curmând orice interogare, i-a vorbit 1 ui Iov, care cutezase să-L interogheze: „Eu… te voi întreba şi tu îmi vei da lămuriri. Unde erai tu când am întemeiat pământul?… Se cade ca un bârfitor să-l înfrunte pe Atotputernicul?” La care nu există decât acest răspuns al lui Iov: „Cu adevărat,

am vorbit fără să înţeleg despre lucruri prea minunate pentru mine şi pe care nu le pricep" (Iov **38: 4** şi **42**: **3**).

Spre deosebire de învăţătura sa despre învierea morţilor, *argumentum ad hominem* al lui Pavel, curmând toate întrebările printr-un Cine-eşti-tu-ca-să-întrebi? nu a supravieţuit fazelor timpurii ale credinţei creştine. a se prezintă lucrurile istoric vorbind, căci, fireşte, nu putem şti cât de mulţi creştini, în lungile veacuri de *imitatio Christi,* au rămas neatinşi de repetatele încercări de a împăca credinţa iudaică în Dumnezeul-Creator cu filosofia greacă. Comunităţile evreieşti, în orice caz, erau prevenite împotriva oricărui gen de speculaţie; Talmudul, provocat de gnosticism, le spunea: „Pentru cel ce gândeşte despre patru chestiuni – ce este deasupra şi dedesubt, ce a fost înainte şi ce va fi după – ar fi mai bine să nu se fi născut" 24.

Ca un firav ecou al acestei spaime sacre în faţa misterului întregii Fiinţe, peste câteva veacuri îl auzim pe Augustin repetând ceea ce pare să fi devenit o bine cunoscută anecdotă a epocii: „Celui care întreabă ce fa. cea Dumnezeu înainte de a fi creat cerul şi pământul, îi răspund: Pregătea Infernul pentru cei care scrutează prea îndeaproape asemenea taine". Augustin însă nu s-a mulţumit cu această spusă. Câteva capitole (din Confesiuni) mai încolo, după ce-i dojeneşte fără glumă pe cei ce pun asemenea întrebări, spunând că sunt „cuprinşi de o curiozitate bolnăvicioasă şi vinovată, vor să bea mai mult decât pot înghiţi", oferă răspunsul logic corect, dar existenţial nesatisfăcător că, întrucât Dumnezeul-Creator este etern, trebuie să fi creat timpul atunci când a creat Cerul şi Pământul, astfel încât nu a putut exista un „înainte" anterior Creaţiei. „Trebuie să-şi dea seama că nu este cu putinţă să existe timp înainte de o fiinţă creată. „**25**

Epictet şi omnipotenţa Voinţei

În Epistola către romani, Pavel descrie o experienţă lăuntrică, cea a lui Vreau-şi-nu-pot. Această experienţă, urmată de cea a milosteniei divine, este copleşitoare. El

explică ce i s-a întâmplat şi ne spune cum şi de ce se leagă între ele cele două trăiri. În cursul acestei explicaţii dezvoltă prima teorie cuprinzătoare a istoriei, a sensului ei de ansamblu, şi pune bazele doctrinei creştine. Dar o face invocând fapte; nu *argumentează,* iar asta-l deosebeşte cel mai limpede de Epictet, cu care altminteri are multe în comun.

Cei doi erau aproximativ contemporani, proveneau cam din aceeaşi regiune a Orientului Apropiat, trăiau în Imperiul Roman elenizat şi vorbeau aceeaşi limbă (aşa-numita koint), deşi unul era cetăţean roman, iar celălalt era libert, fost sclav, unul era evreu, iar celălalt era stoic. Mai aveau în comun şi o anumită rigiditate morală prin care contrastau cu lumea din jur. nămbii declară că a râvni la nevasta aproapelui echivalează cu a fi săvârşit adulterul. Denunţă în aproape aceleaşi cuvinte establishmentul intelectual al epocii lor – Pavel pe farisei, iar Epictet pe filosofi (stoici şi academici), calificându-i drept ipocriţi a căror conduită nu concordă cu învăţăturile lor… Arată-mi un stoic, dacă poţi!", exclamă Epictet… Arată-mi unul care să fie bolnav, şi totuşi fericit, aflat în primejdie, şi totuşi fericit, pe moarte, şi totuşi fericit, în exil, şi totuşi fericit, în dizgraţie, şi totuşi fericit… Pe zei, tare m-aş bucura să văd un stoic". 2 fi La Epictet acest dispreţ este mai afişat şi joacă un rol şi mai mare decât la Pavel. În sfârşit, cei doi au în comun un dispreţ aproape instinctiv faţă de corp – acest „sac" pe care zi de zi îl umplu şi apoi îl golesc: „ce poate fi mai nesuferit decât aceasta**?" 27** – şi insistă asupra deosebirii dintre „eul cel mai lăuntric**1** (Pavel) şi „lucrurile exterioare1128

La fiecare din cei doi, conţinutul efectiv al interiorităţii este descris exclusiv în termeni de îndemnuri ale Voinţei, pe care Pavel o credea neputincioasă, iar Epictet o declara atotputernică: „Unde sălăşluieşte binele? În voinţă. Unde sălăşluieşte răul? În voinţă. Unde nu sălăşluieşte niciunul din ele? În ceea ce nu stă sub controlul voinţei" 29 La prima vedere, aceasta este vechea doctrină stoică, dar fără eşafodajul filosofic al Şcolii stoice;

Epictet nu vorbeşte despre un bine intrinsec al naturii conform căreia (*katd phjsin)* oamenii ar trebui să trăiască şi să gândească – adică să evacueze orice rău aparent interpretându-l ca pe o componentă necesară a unui atotcuprinzător bine. În contextul de faţă, interesul gândirii lui Epictet rezidă tocmai în faptul că nu cuprinde asemenea doctrine metafizice.

El era în primul rând un pedagog şi, dat fiind că preda şi nu scria**, 30** se considera, pesemne, discipol al lui Socrate, uitând, la fel ca majoritatea aşa-numiţilor discipoli ai acestuia, că Socrate nu avea nimic de predat. Oricum, Epictet se considera filosof şi definea filosofia drept „arta de a-ţi trăi viaţa" 3 Această artă consta în principal în a avea gata pregătite argumente pentru caz de nevoie, pentru orice situaţie de suferinţă acută. Punctul de plecare al lui Epictet era vechea maximă *omnes homines beati esse volunt,* toţi oamenii vor să fie fericiţi, şi singura preocupare pentru filosofie era de a găsi căi de atingere a acestui scop de la sine înţeles. Epictet însă, în concordanţă cu starea de spirit a vremii şi în contrast cu era precreştină, era convins că viaţa, aşa cum este dată pe pământ, unde inevitabil sfârşeşte în moarte, fiind din acest motiv bântuită de teamă şi nelinişte, nu putea să ofere fericire reală fără un efort special al voinţei omului. În felul acesta, „fericirea**11** îşi schimba sensul; nu mai era înţeleasă ca *eudaimonia, activitatea* de *eu zen,* a trăi bine, ci ca *euroia biou,* o metaforă stoică ce viza cursul liber al vieţii, netulburat de vijelii, furtuni sau obstacole. Caracteristicile ei erau seninătatea, *galene,* calmul de după furtună şi liniştea, *eudia,* vremea bună32 – metafore necunoscute Antichităţii clasice. Ele trimit la o dispoziţie sufletească ce poate fi cel mai bine descrisă în termeni negativi (precum *ataraxia)* şi chiar constă în ceva pe de-a-ntregul negativ: a fi „fericit" însemna acum cu precădere „a nu fi nefericit11. Filosofia îi putea învăţa pe oameni „procesele raţiunii11, argumentele „sclipitoare ca nişte arme şi gata de a fi folosite" **33**împotriva calamităţilor din viaţa reală.

Raţiunea descoperă că ceea ce-i face nefericiţi pe oameni nu este moartea care-i ameninţă din afară, ci teama de moarte dinăuntrul lor, nu durerea, ci teama de durere – „nu moartea sau durerea sunt de temut, ci te-a de durere sau de moarte” 34 Prin urmare, singurul lucru de care trebuie pe drept să ne temem este teama însăşi, astfel că, deşi nu putem evita moartea sau durerea, ne putem elibera pe cale raţională de teama dinăuntrul nostru, eliminând impresiile pe care lucrurile înfricoşătoare le-au imprimat în mintea noastră; dacă teama ne vine nu de la moarte sau exil, ci de la teama însăşi, trebuie să exersăm evitarea stărilor sufleteşti care o generează” 35. (E suficient să ne amintim numeroasele exemple ce dovedesc rolul jucat în economia sufletului de incontrolabila teamă de a nu fi speriaţi ori să ne imaginăm cât de temerar ar fi curajul omenesc dacă durerea resimţită n-ar lăsa în urma sa nicio amintire – nicio „impresie” în accepţia lui Epictet –, ca să ne dăm seama de valoarea practic-psihologică a acestor teorii aparent trase de păr.)

Odată ce raţiunea a descoperit această regiune lăuntrică unde omul nu se confruntă cu existenţa factuală, ci doar cu „impresiile” despre lucruri exterioare, sarcina ei a fost îndeplinită. Filosoful nu mai este gânditorul care examinează tot ce întâlneşte în cale, ci omul care s-a antrenat ca, oriunde s-ar întâmpla să se afle, niciodată „să nu-i pese de lucrurile exterioare”. Epictet ilustrează această atitudine printr-un exemplu lămuritor. Filosoful său se poate duce la întrecerile sportive, la fel ca toată lumea; dar, spre deosebire de gloata „vulgară” a celorlalţi spectatori, el va fi „preocupat” acolo numai de sine şi de „fericirea” sa; el se va sili, aşadar, să voiască să se întâmple doar ceea ce în fapt se întâmplă şi să învingă doar acela care în fapt învinge16. Această atitudine de a întoarce spatele realităţii rămânând totuşi în mijlocul ei, prin contrast cu retragerea eului gânditor în singurătatea dialogului tăcut al eului cu sine însuşi, unde orice gând este prin definiţie un gând secund, are consecinţe cât se poate de ample. Ea înseamnă, de pildă, că, atunci când cel

în cauză se duce undeva, el nu acordă nicio atenţie scopului care l-a motivat să se ducă acolo, ci este interesat doar de „propria activitate” de a merge, sau, „atunci când deliberează, este interesat [doar] de actul deliberării, nu şi de realizarea a ceea ce şi-a propus” 37 În termenii parabolei jocului, e ca şi cum aceşti spectatori, lipsiţi de darul vederii, ar fi nişte simple apariţii fantomatice în lumea fenomenală.

AI putea fi util de comparat această atitudine cu cea a filosofului din vechea parabolă pitagoreică a Jocurilor Olimpice; acolo cei mai aleşi erau cei ce nu participau la întreceri pentru glorie sau câştig, ci erau simpli spectatori, interesaţi doar de jocurile ca atare. La Epictet, nici urmă din această postură dezinteresată. Aici este de interes doar eul, iar stăpânul său de necontestat este raţiunea argumentativă – nu vechiul *nous,* organul intern pentru adevăr, ochiul invizibil al minţii îndreptat spre invizibilul din lumea vizibilă, ci o *dynamis logike,* a cărei supremă distincţie rezidă în „a lua act de sine însăşi şi de toate celelalte” şi „a aproba ori dezaproba propria sa acţiune” 38 La prima vedere, aceasta ar putea să pară asemenea socraticului doi-în-unul actualizat în procesul gândirii, dar în realitate e vorba de ceea ce în prezent am numi conştiinţă de sine.

Ceea ce a descoperit Epictet era că spiritul, fiindcă putea să păstreze „impresii” *(phantasiai)* din afară, era capabil să trateze toate „lucrurile exterioare” ca pe nişte simple „date ale conştiinţei”, cum am spune noi. Acea *dynamis logike* se examinează atât pe sine, cât şi „impresiile” întipărite în minte. Filosofia ne învaţă „cum să lucrăm corect cu impresiile”; ea le testează şi „le triază, nefolosind niciuna care nu a fost testată”. Doar uitându-ne la o masă, nu putem decide dacă e bună sau proastă; nu ne-o spun nici văzul, nici vreunul din celelalte simţuri ale noastre. Numai spiritul, care se ocupă nu de mese reale, ci de impresiile despre mese, ne-o poate spune. („Ce ne spune că aurul e frumos? Căci aurul însuşi nu ne-o spune. E clar că o face facultatea care se ocupă de impresii”. 39)

Important e că, dacă eşti preocupat doar de tine, n-ai nevoie să ieşi în afara ta. Lucrurile capătă valoare doar în măsura în care spiritul le poate atrage înăuntrul său.

Când spiritul se retrage din lumea exterioară în interioritatea propriilor sale impresii, el descoperă că într-o anume privinţă este independent de orice influenţe din afară: „Oare te poate împiedica cineva să-ţi dai acordul la ceea ce e adevărat? Nu, nimeni. Te poate sili cineva să accepţi falsul? Nu, nimeni. Nu-ţi dai seama că în această sferă facultatea ta este liberă de piedici, oprelişti şi constrângeri**?"** **40** Că ţine de natura adevărului să „forţeze" spiritul era de mult recunoscut: *„hosper hyp autes ţes aletheias anankasthentes"*, „parcă ar fi fost forţaţi de adevărul însuşi", cum spune Aristotel vorbind despre teoriile intrinsec evidente care n-au nevoie de dovezi prin raţionament**/1** La Epictet însă, acest adevăr şi *dynamis logike* a sa nu au nimic de-a face cu cunoaşterea sau cogniţia, pentru care „procedeele logicii sunt sterile**"** **42** – literal, bune de nimic *(dkarpa).* Cunoaşterea şi cogniţia au de-a face cu „lucruri exterioare", independente de om şi aflate dincolo de puterile lui; prin urmare, ele nu sunt sau n-ar trebui să fie de interes pentru el.

Începutul filosofiei îl constituie „conştientizarea *[syndisthesis]* propriei slăbiciuni în privinţa lucrurilor necesare". Noi nu avem o „concepţie înnăscută" despre lucrurile pe care trebuie să le cunoaştem, cum este „triunghiul dreptunghic", dar despre ele ne pot instrui cei ştiutori, iar cei care încă nu le ştiu *ştiu* că nu le ştiu. Cu totul alta este situaţia cu lucrurile care ne interesează într-adevăr şi de care depinde ce fel de viaţă ducem. În această sferă toţi oamenii se nasc cu un mi-separe, un *dokii moi,* o opinie, şi de aici începe pentru noi dificultatea: „În descoperirea conflictului dintre minţile oamenilor" şi în „încercarea de a găsi un standard, aşa cum sunt cântarul când ne ocupăm de greutăţi şi rigla când ne ocupăm de lucrurile drepte şi respectiv strâmbe. Aici se află începutul filosofiei**-3**.

Prin urmare, filosofia instituie standarde şi norme şi

îl învaţă pe om cum să-şi *folosească* facultăţile senzoriale, cum „să lucreze corect cu ele”, cum „să le cearnă şi să calculeze valoarea fiecăreia”. Criteriul de apreciere a fiecărei filosofii îl constituie deci utilitatea ei în a duce o viaţă ferită de durere. Mai specific, ea recomandă anumite linii de gândire prin care se poate birui neputinţa înnăscută a oamenilor. În acest cadru filosofic general raţiunea, argumentarea trebuie să aibă întâietate printre facultăţile mentale; de fapt, nu se întâmplă aşa. Atacându-i virulent pe oamenii care erau „filosofi numai în vorbe, Epictet dă la iveală prăpastia ce se cască între învăţămintele propovăduite de câte unul şi conduita sa reală, iar prin implicaţie reaminteşte vechea teză că raţiunea prin ea însăşi nu mişcă şi nu înfăptuieşte nimic. Marele făptuitor nu este raţiunea, ci Voinţa. „Cumpăneşte cine eşti” e un îndemn adresat, pare-se, raţiunii, dar ceea ce se constată apoi este că „în om... nimic nu e mai suveran *[kyrioteros]* decât voinţa *[prodiresis]*... toate celelalte fiindu-i subordonate, pe când voinţa însăşi este liberă de sclavie şi aservire”. Raţiunea *[logos-uH\,* ce-i drept, îl deosebeşte pe om de animale, care, datorită acestui fapt, sunt „menite slujirii”, în timp ce omului i se „potriveşte să poruncească” 44; însă organul capabil să poruncească nu este raţiunea, ci Voinţa. Dacă filosofia tratează despre „arta de a-ţi trăi viaţa” şi dacă supremul criteriu în judecarea ei este utilitatea în îndeplinirea acestui rol, înseamnă că „filosofia are foarte puţine alte rosturi în afară de cel de a examina în ce fel poate fi exersată cel mai bine voinţa de a-ţi atinge scopurile şi de a evita piedicile” **4**5.

Primalecţie pe care raţiunea o are de predat voinţei este distincţia dintre lucrurile care depind de om, stând în puterea lui (aristotelicele *eph hemin),* şi cele ce nu sunt aşa. Puterea voinţei vine din decizia ei suverană de a se ocupa numai de lucruri ce stau în puterea omului, iar acestea rezidă exclusiv în interiorul omului.46 Cea dintâi decizie a voinţei este, aşadar, aceea de a nu voi ceea ce nu poate obţine şi de a nu se împotrivi la ceea ce nu poate să

evite – într-un cuvânt, de a nu se preocupa de ceea ce-i întrece puterile. („Ce contează dacă lumea este compusă din atomi sau din infinit de multe părţi sau din foc şi pământ? Oare nu-i de-ajuns să cunoaştem… limitele voinţei de a izbândi şi ale voinţei de a evita… fără să ne batem capul cu lucruri care sunt mai presus de noi?” 47) Şi cum „este cu neputinţă ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este” 4 e, cum omul, altfel spus, este cu totul neputincios în lumea reală, i-au fost hărăzite facultăţile miraculoase numite raţiune şi voinţă, care-i permit să reproducă lumea din afară – completă, dar lipsită de realitate – înăuntrul spiritului său, unde el este stăpân absolut. Aici el cârmuieşte asupra sa şi asupra obiectelor care-l privesc, căci voinţa nu poate fi zăgăzuită decât de ea însăşi. Tot ceea ce pare real, lumea fenomenală, necesită de fapt consimţământul meu ca să fie reală *pentru mine.* Iar acest consimţământ nu poate să-mi fie impus: dacă-l retrag, realitatea lumii dispare ca şi cum ar fi. fost o simplă apariţie.

Această facultate de a-ţi întoarce privirea de la lumea din afară spre o invincibilă lume interioară are, firește, nevoie de „antrenament**11** *(gymndzein)* şi de necontenită argumentare, nu numai pentru că omul îşi trăieşte viaţa obişnuită în lumea aşa cum este, ci şi pentru că interiorul său, cât timp trăieşte, este situat înăuntrul unui exterior, al unui corp ce nu se află în puterea lui, ci aparţine „lucrurilor din afară”. Întrebarea ce se pune mereu este dacă voinţa ta e destul de tare pentru ca nu doar să-ţi distragă atenţia de la lucrurile exterioare, ameninţătoare, ci şi pentru ca, în prezenţa aievea a durerii şi nefericirii, să-ţi fixeze imaginaţia asupra unor „impresii” diferite. Retragerea consimţământului sau punerea între paranteze a realităţii nu e nicidecum un exerciţiu de pură gândire, ci trebuie să-şi vădească efectele în fapte de viaţă. „Nu pot evita moartea. Nu pot împiedica întemniţarea mea. Nu pot împiedica să fiu exilat. Dar trebuie oare să mor bombănind? Jeluindu-mă? Mă poate împiedica cineva să plec în exil cu zâmbetul pe buze?” Stăpânul mă ameninţă

că mă va pune în lanţuri. „Ce vorbeşti? Să mă pui în lanţuri? Piciorul meu îl poţi lega cu lanţul – asta da, dar nu şi voinţa mea. Pe ea nici chiar Zeus nu o poate subjuga. „**49**

Epictet dă numeroase exemple, pe care nu-i nevoie să le enumerăm aici; ele fac plicticoasă lectura, aidoma exerciţiilor dintr-un manual şcolar. Învăţătura scoasă din ele e mereu aceeaşi. Supărările le vin oamenilor nu de la ceea ce li se întâmplă efectiv, ci de la propria lor „judecată" *(dOgma,* în sensul de credinţă sau opinie): „Vei suferi un rău numai dacă gândeşti că suferi. Nimeni nu te poate face să suferi fără consimţământul tău" 5°. „De pildă, ce înseamnă să fii calomniat? Aşază-te lângă o piatră şi calomniaz-o: ce efect vei produce**?" 1** Fii aidoma pietrei şi vei fi invulnerabil. *Ataraxia,* invulnerabilitatea, e tot ce-ţi trebuie pentru a te simţi liber, odată ce ai descoperit că însăşi realitatea depinde de consimţământul tău de a o recunoaşte ca atare.

Ca aproape toţi stoicii, Epictet recunoaşte că vulnerabilitatea corpului pune anumite limite acestei libertăţi interioare. Neputând să nege că nu doar dorinţele şi vrerile ne fac neliberi, ci şi „cătuşele care ne sunt puse sub forma corpului nostru" 52, ei trebuiau să aducă dovezi că nici aceste cătuşe nu sunt de neînfrânt. Aşa se face că întrebarea „Ce ne reţine de la sinucidere? 1 devine o temă de neocolit a acestor scrieri. Epictet, în orice caz, pare să fi înţeles cu toată claritatea că genul de libertate interioară nelimitată susţinut de el presupune „să nu uităm şi să avem constant în faţa ochilor că *uşa este deschisă" 5.* Pentru o filosofie a înstrăinării totale de lume, există mult adevăr în fraza cu care Camus îşi începe prima sa carte: „Îl *nu a cu'un probleme philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide-4.*

La prima vedere, doctrina invulnerabilităţii şi a detaşării (*apdtheia)* – cum să te protejezi faţă de realitate, cum să-ţi pierzi capacitatea de a fi afectat de ea, în bine sau în rău, în bucurie sau mâhnire – pare atât de evident susceptibilă de infirmare, încât enorma influenţă

argumentativă şi deopotrivă emoţională a stoicismului asupra unora dintre cele mai strălucite minţi ale lumii occidentale pare aproape de neînţeles. La Augustin întâlnim o asemenea infirmare în cea mai scurtă şi mai plauzibilă formă. Stoicii, spune el, au descoperit stratagema de a simula fericirea: „De vreme ce omul nu poate obţine ceea ce vrea, el vrea ceea ce poate obţine” *(„Ideo igitur id vuit quodpotest, quoniam quod vuit nonpotest”)*”. Mai mult, continuă el, stoicii asumă că „din fire, toţi oamenii vor să fie fericiţi”, dar nu cred în nemurire, cel puţin nu în învierea trupului, adică nu într-o viitoare *viaţă* fără de moarte, iar aceasta e o contradicţie în termeni. Căci „dacă toţi oamenii vor cu adevărat să fie fericiţi, ei trebuie negreşit să dorească a fi şi nemuritori… Pentru a *trăi* fericit, trebuie mai întâi să fii în viaţă” (*„Cum ergo beati esse omnes homines velint, şi vere volunt, profecto et esse immortales volunt… Ut eram homo beate vivat, oportet ut vivat)? 6* Cu alte cuvinte, omenii muritori nu pot fi fericiţi, lucru dovedit şi de insistenţa stoicilor asupra fricii de moarte ca principala sursă a nefericirii; maximul pe care ei pot să-l atingă este să devină „apatici”, să nu fie afectaţi nici de viaţă, nici de moarte.

Această întâmpinare însă, deşi plauzibilă la acest nivel al argumentării, pierde din vedere câteva elemente neîndoielnic importante. Primul este întrebarea de ce ar fi necesară o voinţă pentru a *nu* voi, de ce n-ar fi. posibil pur şi simplu să-ţi pierzi această facultate sub influenţa considerentelor superioare la care conduce raţionamentul corect. La urma urmei, oare nu ştim cu toţii cât de uşor le-a fost întotdeauna oamenilor, relativ vorbind, să piardă dacă nu chiar facultatea gândirii, măcar deprinderea de a gândi? Pentru asta nu-i nevoie de mai mult decât să trăieşti mereu distrat şi să nu părăseşti compania celorlalţi. S-ar putea argumenta că e mai greu de stârpit în oameni deprinderea de a voi ceea ce nu le stă în putere decât pe aceea de a gândi, dar pentru cineva suficient de „antrenat” nu trebuie să fie necesară repetarea la nesfârşit a nevoirii – de vreme ce *me thele,* „nu voi!” acolo unde nu

poţi preîntâmpina, este cel puţin la fel de important pentru această şcolire ca şi simplul apel la puterea voinţei.

Strâns legat de cele spuse, dar şi mai descumpănitor este faptul că Epictet nu e nicidecum mulţumit cu puterea de a *nu* voi a voinţei. El nu predică doar indiferenţa faţă de tot ce nu ne stă în putere, ci cere în mod stăruitor ca omul să voiască ceea ce oricum se întâmplă. În citat deja parabola jocurilor sportive, în care omul, preocupat doar de bunăstarea propriului eu, este sfătuit să vrea „să se întâmple numai ceea ce se întâmplă şi să învingă doar acela care învinge”. Într-un context diferit, Epictet merge mult mai departe, lăudându-i pe „fi. lozofii” (nenumiţi) care spuneau că „dacă omul bun ar şti dinainte ce urmează să se întâmple, el ar ajuta natura, chiar dacă asta ar însemna să conlucreze cu boala, moartea şi mutilarea1157. Fireşte că, în argumentarea sa, el apelează la vechea idee stoică de *heimarmene,* doctrina destinului potrivit căreia totul se petrece în armonie cu natura universului şi orice lucru particular, om, animal, plantă sau piatră, îşi are rostul său, care i-a fost atribuit de către întreg şi este justificat de acesta. Însă nu numai că Epictet este în mod cât se poate de explicit neinteresat de chestiuni privitoare la natura universului, dar nimic din vechea doctrină nu spune că voinţa omului, total ineficace prin definiţie, ar avea vreo contribuţie la „orânduirea universului”. Epictet e interesat de ceea ce i se întâmplă lui: „Vreau un lucru şi nu se întâmplă; ce este mai nefericit ca mine? Nu-l vreau şi el se întâmplă; ce este mai nefericit ca mine?” se Pe scurt, pentru a „trăi bine”, nu-i de-ajuns „să nu ceri ca evenimentele să se petreacă aşa cum vrei tu”; ci „caută să vrei ca evenimentele să se petreacă aşa cum se petrec 5.

Doar atunci când puterea ei îşi atinge apogeul, când ea poate să dorească ceea ce *este* şi astfel să nu fie niciodată „în dezacord cu lucrurile din afară”, se poate spune despre voinţă că este atotputernică. Subiacentă tuturor argumentărilor în favoarea unei asemenea omnipotenţe este asumpţia că realitatea *pentru mine* dobândeşte cu adevărat statutul de realitate de la

consimţământul meu; subiacent acestei asumpţii şi garantându-i eficienţa practică este faptul simplu că, dacă găsesc cu adevărat insuportabilă viaţa, pot să mă sinucid – „uşa este întotdeauna deschisă”. Iar în cazul de faţă această soluţie nu presupune, ca de exemplu la Cus, un fel de revoltă cosmică împotriva condiţiei umane; pentru Epictet, o asemenea revoltă ar fi. de-a dreptul lipsită de sens, de vreme ce „este cu neputinţă ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este” 60. Ea e de neconceput deoarece chiar şi o negaţie absolută depinde de simpla şi inexplicabila fi. inţare-simplu-prezentă a tot ce există, inclusiv a mea, iar Epictet nu cere nicăieri o explicaţie sau o justificare a inexplicabilului. Prin urmare, aşa cum va argumenta mai târziu Augustin**-l** greşesc cei ce cred că sinucigându-se aleg ne-fiinţa; de fapt, ei aleg o formă de fiinţă care oricum ar fi. venit într-o bună zi, şi aleg tihna, care, fireşte, este şi ea o formă de fiinţă.

Singura forţă care se poate împotrivi acestui consimţământ fund-ental, activ, dat de voinţă este voinţa însăşi. Prin urmare, criteriul dreptei conduite este: „Voieşte să fii satisfăcut de tine însuţi” *(„theleson aresai autos seauto*). Şi Epictet adaugă: „Voieşte să-i apari nobil zeului” *(„theleson kalbsphanenai to theo) 62,* dar acest adaos este de fapt redundant, deoarece Epictet nu crede într-un Zeu transcendent, ci consideră că sufletul este de natură divină şi că „tu eşti un fragment din zeu, ai înăuntrul tău o parte din el” 63. Se vădeşte astfel că eul volitiv este nu mai puţin scindat în două decât acel doi-în-unul din dialogul platonician despre gândire. Dar, după cum am văzut la Pavel, cei doi din eul volitiv sunt departe de a coexista prietenos, armonios, chiar dacă la Epictet relaţia fetiş antagonică dintre ei nu supune sineleextremelor deznădejdii, cum auzim atât de des în lamentaţia lui Pavel. Epictet caracterizează relaţia dintre cei doi drept „luptă” continuă, o competiţie olimpică ce presupune o mereu atentă suspectare a mea de către mine însumi: „Într-un cuvânt, [filosoful, care întotdeauna aşteaptă tot binele şi tot răul de la sine însuşi] se observă

şi se bănuieşte ca pe un duşman al său *[hos echtron beautou]* care stă la pândă" 64 E suficient să ne amintim remarca lui Aristotel („toate sentimentele de prietenie derivă de la cele ale individului faţă de sine, de unde radiază şi spre alţii"), ca să ne dăm seama de distanţa parcursă de spiritul omenesc în decursul Antichităţii.

Eul filosofului, cârmuit de componenta volitivă care-i spune că nimeni nu-l poate stânjeni sau constrânge în afară de voinţa însăşi, se află angajat într-o luptă fără de sfârşit cu contra-voinţa, produsă tocmai de propria-i voinţă. Preţul plătit pentru omnipotenţa Voinţei este foarte mare; cel mai rău lucru care, din punctul de vedere al eului gânditor, li s-ar putea întâmpla celor doi-în-unul – acela de „a fi. În dezacord cu sine" – a devenit parte componentă a condiţiei umane. Iar având în vedere că o atare soartă nu mai este atribuită „omului josnic" al lui Aristotel, ci dimpotrivă, omului bun şi înţelept care a învăţat arta de a-şi conduce viaţa în orice fel de împrejurări exterioare, te poţi întreba dacă nu cumva acest „remediu" la nefericirea omenească nu este mai rău decât boala pe care era menit s-o lecuiască.

T totuşi, în această situaţie lamentabilă există o descoperire decisivă pe care nicio argumentare nu o poate elimina şi care, cel puţin, explică de ce sentimentul de omnipotenţă, ca şi cel de libertate umană, a putut izvorî din experienţele eului volitiv. O idee amintită marginal în discuţia noastră despre Pavel, şi anume că supunerea prezumă puterea celui în cauză de a nu se supune, se află în chiar miezul consideraţiilor lui Epictet. În ele, elementul de căpătâi este puterea Voinţei de a-şi da sau a-şi refuza consimţământul, de a spune Da sau Nu, cel puţin în ceea ce mă priveşte pe mine însumi. De aceea lucrurile care în pura lor existenţă – adică „impresiile" despre lucrurile exterioare – depind numai de mine sunt deopotrivă în puterea mea; nu doar pot să vreau să schimb lumea (deşi această propoziţie este de interes îndoielnic pentru un subiect individual total înstrăinat de lumea în care se află), dar pot de asemenea să neg realitatea oricărui lucru în

virtutea unui Nu-vreau. Această putere trebuie să fi avut ceva înfricoşător, copleşitor pentru spiritul omenesc, fiindcă niciodată nu a existat vreun filosof sau teolog care, după ce a acordat cuvenita atenţie Nu-ului prezent implicit în orice Da, să nu facă prompt stânga-mprejur şi să ceară un consimţământ fără rezerve, sfătuindu-l pe om, cum făcea Seneca într-o sentinţă citată aprobator de Meister Eckhart, „să accepte toate câte se întâmplă ca şi când el însuşi le-ar fi dorit şi cerut". De bună se-a că, dacă nu vedem în acest consimţământ universal decât ultimul şi cel mai profund resentiment al eului volitiv faţă de propria-i neputinţă existenţială în lumea aşa cum este ea în fapt, atunci nu vom vedea aici decât un alt argument privind caracterul iluzoriu al facultăţii despre care vorbim, o ultimă confirmare că e vorba de un „concept artificial". Omului îi va firost dată, în acest caz, o facultate cu adevărat „monstruoasă**11** (Augustin), silită prin natura ei să revendice o putere pe care este capabilă s-o exercite doar în zona, contaminată cu iluzii, a purei fantezii – interioritatea unui spirit care s-a separat cu succes de orice apariţie exterioară în neostenita sa tânjire după o tihnă absolută. Iar drept ultimă – şi ironică – răsplată pentru un efort atât de mare, el va fi. ajuns să aibă o cunoştinţă neplăcut de intimă despre ceea ce Democrit numea „o cămară şi un depozit pline cu cele mai variate şi mai întristătoare rele" sau cu „abisul" care, potrivit lui Augustin, stă ascuns „în inima bună, precum

* «6S

şi în cea rea.

Io *Augustin, cel dintâi filosofai Voinţei*

Scripturii i se datoream faptul că există o filosofie creştină, iar tradiţiei greceşti, faptul că creştinismul posedă o filosofie.

Étienne Gilson

Augustin, primul filosof creştin şi – sunt tentată să adaug – singurul filosof pe care l-au avut vreodată romanii66, a fost totodată primul gânditor care s-a îndreptat spre religie din unor perplexităţi filosofice.

Asemenea multor oameni instruiţi ai epocii sale, a fost crescut ca un creştin; ceea ce el însuşi avea să descrie într-o bună zi drept convertire – şi care face obiectul

Confesiunilor sale – a fost ceva cu totul diferit de experienţa care-l transformase pe extrem de zelosul fariseu Saul în Pavel, apostolul creştin şi discipolul lui Iisus din Nazaret.

În *Confesiuni,* Augustin spune că inima sa a fost înflăcărată pentru prima dată de cartea (acum pierdută) a lui Cicero *Hortensius,* care cuprindea un îndemn către filosofie. Din această scriere avea apoi să citeze până la sfârşitul vieţii. El a devenit primul filosof creştin pentru că pe tot parcursul vieţii a fost fidel filosofiei. Tratatul său *de Trinitate,* în care apără dogma de căpetenie a Bisericii Creştine, constituie în acelaşi timp cea mai profundă şi mai articulată dezvoltare a propriei sale poziţii filosofice foarte originale. Dar punctul său de plecare a rămas căutarea romană şi stoică a fericirii. „Cert este, spunea Cicero, că toţi vrem să fim fericiţi. **„67** În tinereţe se îndreptase spre filosofie din pricina unei suferinţe lăuntrice, iar la vârsta bărbăţiei s-a îndreptat spre religie deoarece filosofia nu i-a satisfăcut aşteptările. Această atitudine pragmatică, cerinţa ca filosofia să fie „călăuza vieţii” (Cicero) 68, este tipic romană; ea a avut asupra formării gândirii lui Augustin o influenţă mai durabilă decât Plotin şi neoplatonicii, cărora le-a datorat toate cunoştinţele sale în materie de filosofie greacă. Năzuinţa general umană spre fericire nu trecuse neobservată de către greci – zicala romană pare să fii. fost o traducere din greacă –, dar pe ei nu această năzuinţă i-a făcut să se îndeletnicească cu filosofia. Doar romanii erau convinşi că „singurul motiv pentru care omul filosofează este să dobândească fericirea1 69.

Această preocupare pragmatică pentru fericirea personală o întâlnim pe tot parcursul Evului Mediu; ea este subiacentă speranţei în mântuirea veşnică şi temerii de osânda veşnică, şi în lumina ei ne devin mai limpezi anumite speculaţii altminteri foarte abstruse ale căror

origini romane sunt anevoie de detectat. Faptul că Biserica Romano-Catolică, în pofida influxului decisiv de filosofie greacă, a rămas atât de profund romană s-a datorat într-o măsură considerabilă straniei coincidenţe că cel dintâi şi cel mai influent filosof al său a fost totodată primul gânditor care s-a inspirat cel mai profund din surse şi experienţe latine. La Augustin, năzuinţa spre viaţa eternă ca *summum bonum* şi interpretarea morţii eterne drept *summum malum* au atins cel mai înalt nivel de articulare deoarece le-a combinat cu descoperirea vieţii *lăuntrice,* făcută în noua eră. El a înţeles că interesul exclusiv pentru acest sine lăuntric însemna că „am devenit pentru mine însumi o întrebare" *(„quaestio mihi factus sum")* – întrebare pe care filosofia aşa cum era predată şi învăţată pe atunci nu o punea şi căreia nu-i căuta răspuns**.70** Celebrele analize ale conceptului de Timp din cartea a XI-a a *Confesiunilor* constituie o ilustrare paradigmatică a provocării venite dinspre ceea ce era nou şi problematic: timpul e ceva întru totul familiar şi obişnuit câtă vreme nimeni nu întreabă Ce este Timpul? – moment în care acesta se transformă într-o „enigmă încâlcită" şi ne provoacă prin aceea că este cu desăvârşire familiar şi, deopotrivă, cu desăvârşire „ascuns 1.

Augustin se numără neîndoielnic printre cei mai mari şi mai originali gânditori, dar nu a fost un „gânditor sistematic" şi e adevărat că grosul scrierilor sale e „presărat cu gânduri neelaborate până la capăt şi cu încerrcări literare abandonate**12** – pe lângă că este înţesat de repetiţii. Ceea ce e remarcabil, în aceste condiţii, este continuitatea principalelor teme, pe care în cele din urmă, la sfârşitul vieţii, le-a supus unei exigente examinări în *Retractationes* („Deziceri"), de parcă celebrul Episcop şi Prinţ al Bisericii şi-ar fi fost propriul Inchizitor. Pesemne că cea mai de seamă dintre aceste teme mereu recurente a fost „libera alegere a Voinţei" *(Liberum arbitrium voluntatis),* o facultate distinctă de dorinţă şi de raţiune, deşi i-a dedicat în întregime un singur tratat sub acest titlu. Aceasta a fost o scriere de tinereţe, a cărei primă

parte se situa încă pe linia altor scrieri timpurii ale sale, în ciuda faptului că a fost compusă după dramaticul eveniment al convertirii şi botezului său.

Relevant, cred, pentru calitatea omului şi gânditorului Augustin e faptul că i-a luat un deceniu să descrie în cele mai mici ănunte ceea ce a fost pentru el cel mai de seamă eveniment al vieţii sale – şi asta nu doar de dragul ţinerii de minte sau al evlaviei, ci şi de dragul implicaţiilor mentale. Aşa cum se exprimă, un pic simplist, cel mai recent biograf al său, Peter Brown, „în mod categoric, el nu a fost un *type croyant,* cum se găseau mulţi printre oamenii instruiţi din lumea romană de dinaintea sa" 73; pentru Augustin, nu era vorba de a abandona incertitudinile filosofiei în favoarea Adevărului revelat, ci de a da în vileag implicaţiile filosofice ale noului său crez. În acest imens efort el s-a bazat înainte de toate pe Epistolele apostolului Pavel, iar ploarea reuşitei sale o putem măsura cel mai bine prin faptul că autoritatea lui în decursul următoarelor veacuri de filosofie creştină a ajuns s-o egaleze pe cea a lui Aristotel, care pentru Evul Mediu era – simplu – „Filosoful".

Să începem cu interesul timpuriu al lui Augustin pentru Voinţă, aşa cum este expus în prima parte a tratatului din tinereţe (cele două părţi concluzive au fost scrise aproape zece ani mai târziu, aproximativ în acelaşi timp cu *Confesiunile).* În centrul preocupării sale stă investigarea cauzei răului: „pentru că răul nu se putea ivi fără o cauză", iar Dumnezeu, fiind bun, nu putea fi. El cauza răului. Această întrebare, frecventă chiar şi atunci, îl „tulburase nespus încă din tinereţe şi chiar [îl] împinsese la erezie", făcâ**ndu-l** să adere la învăţăturile lui Mani**.74** Ceea ce urmează este pură argumentare (deşi în formă dialogală), aşa cum am întâlnit la Epictet, iar punctele semnificative din această parte a lucrării sună aidoma unui rezumat în scopuri pedagogice, până când ajungem la încheiere, unde discipolul spune: „Întreb dacă liberul-arbitru… trebuie să ne fi. fost hărăzit de Cel ce ne-a făcut. Căci se pare că dacă n-am fi. avut liber-arbitru n şi. fost în

stare să păcătuim. Şi trebuie să ne temem că în acest fel Dumnezeu ar putea să apară drept cauză a faptelor noastre rele". În acest punct Augustin îl linişteşte pe întrebător şi amână discuţia pentru altă dată/5 Treizeci de ani mai târziu, într-un mod diferit, în *Cetatea lui Dumnezeu,* el reia chestiunea privitoare la „rostul Voinţei" şi la „menirea Omului".

Întrebarea la care a înat răspunsul atât de mulţi ani constituie punctul de plecare al filosofiei Voinţei pe care o dezvoltă Augustin însuşi. Prilejul iniţial pentru articularea ei i l-a furnizat însă o interpretare detaliată a Epistolei pauline către romani. În *Confesiuni,* ca şi în ultimele două secţiuni din *Despre liberul-arbitru,* el trage concluzii filosofice şi dezvoltă consecinţele straniului fenomen (că este posibil să voieşti şi, cu toate că nu există impedimente exterioare, să fii totuşi incapabil de făptuire) pe care Pavel îl descrisese în termeni de legi antagonice. Augustin însă nu vorbeşte de două legi, ci de *două voinţe,* una nouă şi cealaltă veche, una carnală, iar cealaltă spirituală", şi descrie mănunt, asemenea lui Pavel, cum aceste voinţe se ciocneau între ele „înăuntrul" lui şi, din cauza discordiei lor, îi „nimiceau sufletul" 76. Cu alte cuvinte, el are grijă să evite erezia sa maniheistă de odinioară, potrivit căreia lumea e cârmuită de două principii antagonice, unul bun şi unul rău, unul trupesc şi unul spiritual. Pentru el, acum există o unică lege şi deci prima idee care-i vine este cea mai evidentă, dar şi cea mai şocantă: *„Non hoc est velle quodposse"*, „a voi şi a putea nu înseamnă acelaşi lucru" 77

Ideea e surprinzătoare, fiindcă cele două facultăţi, voirea şi făptuirea, sunt atât de strâns legate între ele. „Pentru ca puterea să intre în acţiune, este nevoie de prezenţa voinţei"; iar puterea, evident, trebuie să fie prezentă pentru ca voinţa să aibă pe ce se sprijini. „Dacă acţionezi... nu o poţi face niciodată fără a voi", chiar şi dacă „faci ceva nedorit, sub constrângere". „Când nu acţionezi", e posibil „să lipsească voinţa" ori „să lipsească puterea" 78 Aserţiunea e cu atât mai surprinzătoare, cu

cât Augustin e de acord cu principalul argument al stoicilor în favoarea întâietăţii voinţei, şi anume că „nimic nu este în aceeaşi măsură în puterea noastră ca voinţa însăşi” 79, doar că el nu crede că voinţa e de-ajuns. „Legea nu ar porunci dacă nu ar exista voinţa, după cum harul nu ar veni în ajutor dacă voinţa ar fi de-ajuns”. Important este aici că Legea nu se adresează minţii, căci atunci ea n-ar face decât să dezvăluie, şi nu ar porunci; ea se adresează Voinţei, deoarece „mintea nu este mişcată înainte de a voi să fie mişcată”. Iar acesta este motivul pentru care nici raţiunea, nici poftele şi dorinţele nu stau „în puterea noastră, ci doar Voinţa; ea este liberă” **8°**

Această dovadă a libertăţii Voinţei apelează exclusiv la o putere lăuntrică de afirmare sau negare ce nu are nimic de-a face cu *posse* sau *potestas* efectivă – facultatea necesară pentru a executa poruncile Voinţei. Dovada îşi capătă plauzibilitatea de la o comparaţie a voirii cu raţiunea, pe de o parte, şi cu dorinţele, pe de alta, despre niciuna din acestea neputându-se spune că este liberă. (m văzut că Aristotel a introdus noţiunea de *prodiresis* pentru a evita dilema între a trebui să spună că „omul bun” *se smulge* poftelor sale sau că „omul nevrednic” *se smulge* raţiunii sale.) Orice îmi spune raţiunea este irefutabil în sfera raţiunii. S-ar putea să fiu capabil să spun „Nu” unui adevăr care mi-a fost învederat, dar n cum să fac acest lucru pe temeiuri raţionale. Poftele se ivesc în corpul meu în chip automat, iar dorinţele îmi sunt stârnite de obiecte din afara mea; povăţuit de raţiune sau de legea lui Dumnezeu, le pot spune „Nu”, dar raţiunea nu declanşează prin ea însăşi împotrivirea faţă de ele. (Duns Scotus, mai târziu, puternic influenţat de Augustin, stăruie mai pe larg asupra acestui argument. Fireşte, omul aservit trupului, în sensul în care-l înţelegea Pavel, nu poate fi liber; dar nici omul dominat de spirit nu este liber. Puterea pe care intelectul o are asupra spiritului are caracter de necesitate; ceea ce intelectul nu poate dovedi niciodată spiritului este că acesta trebuie nu doar să i se supună, ci să şi vrea să o facă.**8**)

Facultatea Alegerii, atât de decisivă pentru *liberum arbitrium,* se aplică aici nu selecţiei deliberative a mijloacelor în vederea unui scop, ci cu precădere – iar la Augustin exclusiv – alegerii între *velle* şi *noile,* între a voi şi a se împotrivi. Acest *noile* n-are nimic de-a face cu voinţa-de-a-nu-voi şi nu poate fi tradus prin eu-nu-voi… deoarece aceasta sugerează absenţa voinţei. *Noile* este tranzitiv de o manieră la fel de activă ca şi *velle,* este în aceeaşi măsură ca acesta o facultate a voinţei: dacă voiesc ceea ce nu doresc, mă împotrivesc dorinţelor mele; în acelaşi fel mă pot împotrivi la ceea ce raţiunea îmi spune că este drept. În orice act de voinţă sunt cuprinse deopotrivă un Vreau *şi* un Refuz. Acestea sunt cele două voinţe despre a căror „discordie" Augustin spunea că îi „nimicea sufletul". Fireşte că „cel ce voieşte voieşte ceva", iar acest ceva fie i se prezintă „din afară, prin simţurile trupeşti, fie pătrunde în minte pe căi neştiute", dar important e că niciunul din aceste obiecte nu determină voinţa.**82**

Şi atunci, ce anume face ca voinţa să voiască? Ce anume o pune în mişcare? Întrebarea e de neocolit, dar răspunsul se dovedeşte a declanşa o regresie la infinit. Căci, dacă s-ar da un răspuns, oare, descoperind cauza, n-ai întreba mai departe care este cauza acelei cauze?". Nu cumva ai vrea să cunoşti „cauza voinţei de dinaintea voinţei"? Oare n-ar putea fi inerent Voinţei să nu aibă nicio cauză în acest sens? „Pentru că voinţa ori îşi este propria sa cauză, ori nu este voinţă. „*S*3 Voinţa e un fapt care, în pura-i factualitate contingentă, nu poate fi explicat în termeni cauzali. Sau – anticipând o sugestie târzie a lui Heidegger –, întrucât voinţa se experimentează pe sine drept ceva ce determină *cauzal* să se întâmple anumite lucruri care altminteri nu s-ar fi întâmplat, nu cumva în spatele căutării cauzelor nu stau nici intelectul, nici setea noastră de cunoaştere (care ar putea fi potolită şi prin informaţie necauzală), ci tocmai voinţa – ca şi cum în spatele oricărui De ce? ar exista o dorinţă latentă nu doar de a afla şi a cunoaşte, ci şi de a dobândi o pricepere de a

face?

În sfârşit, tot dând în vileag dificultăţile descrise, dar nu şi explicate în Epistola către romani, Augustin ajunge să interpreteze latura scandaloasă a doctrinei pauline despre har: „Legea a venit să sporească păcatul; dar unde sporea păcatul, harul sporea şi mai mult”. Iar de aici, într-adevăr, e greu de evitat concluzia: „Să facem rău, pentru a putea să vină binele”. Sau, într-o exprimare mai cumpănită, incapacitatea de a face binele este salutară datorită neasemuitei bucurii a harului – cum însuşi Augustin a spus odată.**84** a spunsul său din *Confesiuni* vorbeşte despre căile stranii ale sufletului chiar şi în afara unor experienţe specific religioase. Sufletul „se bucură mai mult de lucrurile pe care, iubindu-le, le găseşte sau le redobândeşte decât de cele pe care le-a avut întotdeauna cu sine… Un împărat victorios îşi serbează triumful… şi cu cât primejdia în luptă a fost mai mare, cu atât mai mare este bucuria în triumf… Cineva care ne este drag se îmbolnăveşte… la un moment dat, începe să se simtă bine şi începe să meargă, deşi nu cu vioiciunea de odinioară; bucuria noastră însă este cu mult mai mare acum decât înainte, când umbla sănătos şi plin de vigoare”. Aşa se întâmplă în toate celelalte, viaţa oamenilor oferind din plin mărturii în acest sens. Cea mai mare bucurie urmează după cea mai mare mâhnire, şi acesta e „modul de a fi” hărăzit tuturor făpturilor vii, „de la înger la ultimul viermişor”. Chiar şi Dumnezeu, fiind un Dumnezeu viu, se bucură mai mult pentru un păcătos care se pocăieşte decât pentru nouăzeci şi nouă de drepţi care nu au nevoie de pocăinţă”. e5 Acest mod de a fi (*modus*) se întâlneşte deopotrivă la lucrurile ordinare şi la cele nobile, la cele pieritoare, ca şi la cele divine.

Regăsim aici, neîndoielnic, chintesenţa spuselor lui Pavel, dar exprimată nedescriptiv, conceptual: neapelând la vreo interpretare pur teologică, această exprimare toceşte ascuţişul lamentaţiilor şi acuzaţiilor latente ale lui Pavel, de care l-a putut salva, în chip de *argumentum ad hominem,* doar întrebarea de factură ioviană „Cine eşti *tu,*

ca să pui astfel de întrebări şi să ridici astfel de obiecţii?”

Şi în critica augustiniană a stoicismului se întâlnesc o transformare şi o întărire asemănătoare, realizate cu mijloacele gândirii conceptuale. Efectiv scandalos în această doctrină nu era faptul că omul putea voi să spună „Nu” realităţii, ci că acest „Nu” nu era de-ajuns; omului, spre a-şi găsi liniştea, i se recomanda să-şi exerseze voinţa de a spune „Da” şi de a voi ca „evenimentele să se petreacă aşa cum se petrec”. Augustin înţelege că această docilitate presupune o drastică limitare a înseşi capacităţii de a voi. Deşi în viziunea sa orice *velle* este dublat de un *noile,* libertatea facultăţii este limitată, deoarece nicio fiinţă creată nu poate voi împotriva creaţiei, pentru că aceasta ar fi – chiar şi în cazul sinuciderii – o voire îndreptată nu doar împotriva unei contra-voiri, ci împotriva existenţei înseşi a unui subiect care voieşte sau se împotriveşte. Voinţa, facultate a făpturilor vii, nu poate spune, vrea mai degrabă să nu *fiu”,* sau „Aş prefera neantul ca atare”. Nimănui care spune „Prefer să nu exist decât să fiu nefericit” nu i se poate da crezare, căci, în timp ce spune asta, este încă viu.

Dar poate că este tfel doar pentru că a fi în viaţă implică întotdeauna dorinţa de a continua să fii, ceea ce explică preferinţa majorităţii oamenilor „de a fi nefericiţi decât de a nu fi nimic”. Cum rămâne însă cu cei care spun „Dacă aş fi fost întrebat înainte de a exista, aş fi preferat să nu exist decât să fiu nefericit11? Lor nu le trece prin minte că până şi această propoziţie este enunţată pe temeiul ferm al Fiinţei; dacă ar examina temeinic această chestiune, ar descoperi că însăşi nefericirea lor îi face, aşa-zicând, să existe în mai mică măsură decât îşi doresc; ea le răpeşte o parte din existenţă. „Gradul nefericirii lor este proporţional cu distanţa care-i separă de ceea ce *este* în cel mai înalt grad [*quod summe* est] „şi deci în afara ordinii temporale, care e asaltată de non-existenţă – „căci cele temporale nu au existenţă înainte de a exista, în timp ce există sunt pe cale de dispariţie, iar odată dispărute nu vor mai exista niciodată” Toţi oamenii simt frica de moarte,

iar acest sentiment este „mai adevărat” decât orice opinie care te poate face „să crezi că ar trebui să vrei să nu existi”, căci fapt e că „a începe să existi este totuna cu a purcede spre non-existenţă”. Într-un cuvânt, „toate lucrurile prin simplul fapt de *a fi* sunt bune”, inclusiv răul şi păcatul; şi asta nu doar datorită originii lor divine şi credinţei într-un Dumnezeu-Creator, ci şi pentru că propria-ţi existentă te împiedică să gândeşti ori să voieşti non-existerna absolută. În acest context se cuvine observat că Augustin (deşi majoritatea formulărilor citate aici sunt luate din ultima parte a scrierii *De libero arbitrio voluntatis)* nu cere nicăieri, cum va face mai târziu Eckhart, ca „Omul să-şi conformeze voinţa sa celei divine, astfel încât să voiască ceea ce voieşte Dumnezeu: aşadar, dacă Dumnezeu a voit ca eu să păcătuiesc, eu n-ar trebui să vreau să nu fi păcătuit; aceasta e adevărata mea pocăinţă” 86.

Ceea ce deduce Augustin din teoria sa despre Fiinţă nu este Voinţa, ci Lauda: „Mulţumeşte că exişti”; „laudă toate lucrurile pentru însuşi faptul că există”. Evită să spui nu numai „Ar fi mai bine dacă ei [păcătoşii] n-ar fi existat”, ci şi „Ei ar fi trebuit să fie făcuţi altfel”. Şi acelaşi lucru e adevărat pentru orice altceva, deoarece „toate au fost create după rânduiala ce li se potriveşte”, iar dacă tu „cutezi să cârteşti împotriva unui deşert”, fă-o doar pentru că îl compari „cu ceea ce este mai bun decât el”. Altminteri ar fi „ca şi cum un om care pricepe cu raţiunea sa rotunjimea perfectă ar fi dezgustat**1** pentru că nu o poate întâlni în natură. El ar trebui să fie recunoscător că posedă ideea de rotunjime.**87**

În volumul precedent am vorbit despre ideea antică greacă potrivit căreia toate apariţiile, întrucât *apar,* nu doar implică prezenţa unor făpturi înzestrate cu simţuri şi, astfel, capabile să le perceapă, ci reclamă şi recunoaştere şi *laudă.* Această idee era un fel de justificare filosofică a poeziei şi a artelor; înstrăinarea de lume, care a precedat ivirea gândirii stoice şi a celei creştine, a reuşit s-o oblitereze din tradiţia noastră filosofică, deşi nu pe de-a-

ntregul şi din reflecţiile poeţilor. (O mai puteţi regăsi, exprimată foarte pregnant, la W.H. Auden, care vorbeşte despre „Acea unică, singulară lege I Pe care eu nu pot a onţelege, I Blagoslovind tot ce-i, că-i dat să fie; I şi la ce e, să fiu supus mi-e dat – 1 Nu pentru altceva am fost creat – 1 Chiar de-mi convine, nu-mi convine mie" 88, la poetul rus Osip Mandelştam şi, firește, în poezia lui Rainer Maria Rilke.) Acolo unde o întâlnim într-un context strict creştin, ea are deja un dezagreabil iz argumentativ, de parcă ar fi, pur şi simplu, o concluzie ce decurge necesar din credinţa neclintită într-o divinitate creatoare, ca şi cum creştinii ar avea datoria să repete cuvintele rostite de Dumnezeu după creaţie – „Şi a privit Dumnezeu toate câte a fa. cut şi iată că erau bune foarte". În orice caz, observabile lui Augustin privind imposibilitatea de a refuza în chip absolut, deoarece nu poţi refuza propria-ţi existenţă în timp ce-ţi declari refuzul – aşadar nu poţi refuza în chip absolut nici chiar prin sinucidere –, constituie o infirmare eficace a artificiilor mentale pe care le recomandau filosofii stoici spre a le da oamenilor posibilitatea să se retragă din lume în timp ce încă trăiesc în ea.

Revin la chestiunea Voinţei în *Confesiuni,* scriere aproape cu totul ne-argumentativă, în schimb plină de ceea ce astăzi am numi descrieri „fenomenologice". Căci, deşi Augustin începe prin a conceptualiza poziţia lui Pavel, el merge mult mai departe de aceasta, inclusiv de propriile sale prime concluzii conceptuale – că „a voi şi a fi capabil de făptuire nu sunt acelaşi lucru", că „Legea n-ar porunci dacă nu ar exista voinţă, iar harul n-ar veni în ajutor dacă voinţa ar fi de-ajuns", că modul de a fi hărăzit spiritului nostru este de a percepe numai prin succesiunea contrariilor, a zilei care devine noapte şi a nopţii care devine zi, şi că învăţăm despre dreptate doar prin experierea nedreptăţii, despre curaj doar prin laşitate ş.a.m.d. Reflectând asupra a ce s-a întâmplat în timpul a ceea ce numeşte „dezbinarea care sfâşia cu violenţă înăuntrul spiritului meu" de dinaintea convertirii sale, el a descoperit că interpretarea dată de Pavel luptei dintre trup

şi spirit era greşită. Pentru că „cu mai multă uşurinţă se supunea trupul meu la cea mai neînsemnată voinţă a sufletului, mişcând membrele la cel mai mic semn, decât se supunea sufletul meu lui însuşi, ca să împlinească numai prin voinţă marea sa voinţă” 89. Problema nu rezida, aşadar, în firea dublă a omului, jumătate trupească şi jumătate spirituală, ci în însăşi facultatea Voinţei.

„De unde vine acest coşmar îngrozitor? Şi care este cauza lui?... Spiritul porunceşte corpului, iar acesta se supune imediat; dar când îşi porunceşte sieşi, spiritul întâmpină împotrivire” (*„Unde hoc monstrum, et quare stud? Imperat animus corporietoaretur statim; imperat animus sibi et resistitur?”).* Trupul nu are voinţă proprie şi ascultă de spirit, deşi este diferit de acesta. În schimb, „spiritul porunceşte spiritului să voiască şi, cu toate că este unul şi acelaşi, refuză să se supună. De unde vine acest coşmar îngrozitor? Şi care este cauza lui? Cum spun, îi porunceşte să voiască cineva care nu ar porunci dacă nu ar dori un lucru, şi totuşi lucrul poruncit nu se îndeplineşte”. Pesemne că asta se explică, spune Augustin mai departe, printr-o slăbiciune a voinţei, prin neangajarea ei totală: ea „nu voieşte în mod complet; de aceea, nici nu porunceşte în mod complet... şi de aceea porunca dată nu este dusă la îndeplinire”. Dar atunci cine porunceşte, spiritul sau voinţa? Porunceşte oare spiritul *(animus)* voinţei, şi ezită oare spiritul, astfel încât voinţa nu primeşte o poruncă univocă? Răspunsul e negativ, pentru că „voinţa [e cea care] porunceşte îndeplinirea unui act de voinţă, şi dă această poruncă sieşi, nu unei alte voinţe [cum s-ar întâmpla dacă *spiritul* ar fi dezbinat între vreri opuse]” 90.

Sciziunea e prezentă în voinţa însăşi; conflictul nu se naşte nici dintr-o sciziune între spirit şi voinţă, nici dintr-una între trup şi spirit. O atestă însuşi faptul că Voinţa se exprimă întotdeauna prin imperative: „Voieşte!” îşi spune Voinţa sieşi. Numai Voinţa însăşi are puterea de a emite asemenea porunci, şi „dacă ea ar fi fost «completă»”, nu ar mai fi trebuit să-şi poruncească sieşi să fie completă”. Este

în firea Voinţei să se dedubleze, şi în acest sens, oriunde există o voinţă, există întotdeauna în noi „două voinţe şi niciuna din ele nu este completă, deoarece fiecare deţine ceea ce îi lipseşte celeilalte”. Din acest motiv, pentru a voi ai nevoie întotdeauna de două voinţe antagonice, şi astfel „a voi pe jumătate să faci un lucru şi pe jumătate a nu voi să-l faci nu este un coşmar îngrozitor” *(„Et ideo sunt duae voluntates, quia una corum toată non est... Non igitur monstrum partium velle, partium noile”)*. Ci grozăvia vine din faptul că un acelaşi eu volitiv voieşte şi simultan refuză: „Eu eram acela care voiam să pornesc pe această cale, şi tot eu eram cel care nu voiam. Eu eram, da, eu şi numai eu! Nu voiam în mod deplin, dar nici nu mă împotriveam în mod deplin”, iar asta nu înseamnă că în el coexistau „două spirite contrare, unul bun şi unul rău”, ci că „un singur spirit este supus frământărilor unor voinţe aflate în contradicţie”**.91**

Maniheii explicau conflictul în cauză postulând existenţa a două naturi contrare, una bună şi una rea. Dar „dacă în noi există tot atâtea naturi contrare câte voinţe se împotrivesc una alteia, atunci acestea ar trebui să fie nu doar două, ci mult mai multe”. Căci întâlnim acelaşi conflict între vreri şi unde nu este vorba de alegere între bine şi rău, unde ambele vreri trebuie numite bune sau ambele rele. Ori de câte ori un om încearcă să ajungă la o hotărâre în astfel de chestiuni, „avem un singur suflet, frământat între două voinţe diferite”. Să presupunem că cineva încearcă să se decidă „dacă să meargă la circ sau la teatru, când amândouă au spectacole în aceeaşi zi; aş mai putea adăuga un al treilea motiv de îndoială: dacă să se ducă să jefuiască o casă străină, dacă i s-ar ivi prilejul; ba încă se poate imagina şi un al patrulea motiv de ezitare, şi anume dacă ar apărea ispita de a comite un adulter şi ar avea putinţa să o facă. Toate aceste posibilităţi i se înfăţişează în acelaşi moment şi i se par deopotrivă de ispititoare, fără a putea fi însă realizate simultan”. Aici avem patru vreri, toate rele, contrazicându-se între ele şi „sfâşiind” eul volitiv. Şi acelaşi lucru este valabil şi în cazul

„vrerilor care sunt bune”.**92**

Augustin nu spune aici cum se rezolvă aceste conflicte, admiţând doar că la un anumit moment este aleasă una, „către care este purtată în întregul ei voinţa care anterior fusese divizată în mai multe”. Dar tămăduirea voinţei – şi acesta este lucrul de căpătâi – survine datorită harului divin. La sfârşitul *Confesiunilor* el mai revine o dată la această problemă şi, sprijinindu-se pe anumite consideraţii foarte diferite, expuse pe larg în *Despre Sfânta Treime* (la care a lucrat timp de cincisprezece ani, între **400** şi **416**), diagnostichează drept *Iubire* ultima dorinţă unificatoare care hotărăşte conduita omului în cauză.

Iubirea este „greutatea sufletului”, legea gravitaţiei proprie acestuia, care aduce mişcarea lui la repaus. Influenţat întrucâtva de fizica aristotelică, el consideră că orice mişcare sfârşeşte în repaus şi înţelege acum emoţiile – mişcările sufletului – prin analogie cu mişcările lumii fizice. Căci „corpurile nu doresc prin greutatea lor nimic altceva decât ceea ce doresc sufletele prin iubirea lor”. Aşadar, citim în *Confesiuni*: „Greutatea mea este iubirea; de ea sunt purtat oriîncotro sunt purtat” 93. Gravitaţia sufletului, esenţa a ceea ce este cineva, inaccesibilă ochilor omeneşti, devine manifestă în iubire.

Să ret inem următoarele. (I) Sciziunea dinlăuntrul Voirnei este un conflict, nu un dialog, şi este independentă de conţinutul voit. O voinţă rea este nu mai put în scindată decât una bună, s i viceversa. (**2**) Voinţa ca poruncitor al trupului nu este mai mult decât un organ executiv al spiritului şi ca atare nu e defel problematică. Trupul se supune spiritului deoarece nu dispune de niciun organ care ar face posibilă nesupunerea. Voinţa, adresându-se sieşi, stârneşte o contra-voinţă deoarece schimbul este pe de-a-ntregul mental, iar înfruntarea nu e posibilă decât între egali. O voinţă care ar fi „întreagă”, fără o contra-voinţă, nu ar mai şi, propriu-zis, voinţă. (**3**) Dat fiind că stă în natura voinţei să poruncească şi să ceară ascultare, stă în natura ei şi să întâmpine împotrivire. În sfârşit, (**4**), în

cadrul *Confesiunilor* nu se dă nicio soluţie la enigma acestei facultăţi „ciudate”; cum anume voinţa, dezbinată lăuntric, ajunge în cele din urmă la un moment când devine „întreagă” rămâne un mister. Dacă acesta e modul în care funcţionează voinţa, cum de ajunge ea vreodată să mă facă să acţionez – de pildă, să prefer adulterului comiterea unui furt? Căci augustinienele „fluctuaţii ale spiritului” între mai multe scopuri la fel de dezirabile sunt complet diferite de deliberările aristotelice, care privesc nu scopurile, ci mijloacele în vederea unui scop dat de natura umană. Niciun astfel de arbitru ultim nu apare în principalele analize ale lui Augustin, exceptând partea de la sfârşit de tot a *Confesiunilor,* unde începe deodată să vorbească despre Voinţă ca despre un fel de Iubire, de „greutate a sufletului”, fără a justifica însă în vreun fel această stranie echivalare.

Ceva de felul acestei soluţii este, evident, necesar, deoarece ştim că până la urmă aceste conflicte ale eului volitiv se rewlvă. De fapt, după cum voi arăta mai târziu, ceea ce în *Confesiuni* lasă impresia unui *deus ex machina* derivă dintr-o teorie a Voinţei complet diferită. Înainte însă de a mă ocupa de *Despre Sfânta Treime,* poate că e util să facem o digresiune, spre a vedea cum este tratată aceeaşi problemă în termeni de conştiinţă de sine la un gânditor modern.

John Stuart Mill, examinând chestiunea liberului-arbitru, sugerează că frecventa „confuzie de idei” din acest compartiment al filosofiei „trebuie considerată… foarte firească pentru spiritul omenesc” şi descrie – mai puţin pregnant şi de asemenea mai puţin precis, dar în cuvinte ciudat de asemănătoare cu ale lui Augustin – conflictele proprii eului volitiv. Este greşit, insistă Mill, să afirmăm despre ele că „au loc între mine şi o putere străină, pe care eu o birui sau care mă biruie ea pe mine. [Căci], evident, «Eu» reprezint ambele părţi în dispută; conflictul este al meu cu mine însumi… Ceea ce mă face pe Mine sau, dacă preferaţi, Voinţa mea să se identifice cu una din părţi, şi nu cu cealaltă este faptul că unul din eurile mele reprezintă o

stare mai *permanentă* a sentimentelor mele decât cealaltă”.

Mill avea nevoie de această „permanenţă” deoarece „contesta în mod categoric că suntem conştienţi de a fi capabili să acţionăm contrar celei mai puternice dorinţe sau aversiuni”; ceea ce îl obliga însă să explice fenomenul regretului. El descoperă cu acest prilej că, „după ce am cedat ispitei [adică celei mai puternice dorinţe momentane], eul doritor a ajuns la capăt, dar eul care simte mustrări de cuget poate *dura* până la sfârşitul vieţii”. Deşi acest eu durabil, care simte mustrări, nu joacă mai departe niciun rol în consideraţiile lui Mill, aici el sugerează intervenţia a ceva, numit „cuget” sau „caracter”, care supravieţuieşte tuturor vrerilor sau dorinţelor individuale, limitate temporal. Potrivit lui Mill, „eul durabil”, care se manifestă numai după ce actul de voinţă a ajuns la capăt, trebuie să fie similar cu ceea ce l-a împiedicat pe măgarul lui Buridan să moară de foame între două căpiţe de fân la fel de agreabil mirositoare: „Din simplă oboseală… combinată cu senzaţia de foame”, animalul „ar înceta să se mai gândească la obiectele rivale”. Lucrul acesta, însă, Mill putea cu greu să-l admită, deoarece „eul durabil” este, fireşte, una din „părţile în competiţie”, iar atunci când spune că „obiectivul educaţiei morale este să educe voinţa”, el admite implicit posibilitatea ca una din părţi să fie învăţată cum să biruie. Educaţia intervine aici ca un *deus ex machina*propoziţia lui Mill se sprijină pe o asumpţie neexaminată, de felul celor pe care filosofii morali le adoptă adesea cu mare încredere, dar care în realitate nu pot fi nici dovedite, nici infirmate**.94**

O atare stranie încredere nu este de găsit la Augustin; ea s-a ivit mult mai târziu spre a neutraliza, cel puţin în sfera eticii şi, aşa-zicând, prin decret, îndoiala universală ce caracterizează epoca modernă – pe care Nietzsche a numit-o, aş spune pe bună dreptate, „era suspiciunii”. Când oamenii n-au mai putut să *laude* pe Dumnezeu şi Creaţia Sa, şi-au îndreptat cele mai mari

eforturi conceptuale spre justificarea lor în teodicei. Dar fireşte că şi Augustin a avut nevoie de mijloace de răscumpărare pentru Voinţă. Aici harul divin nu-i putea fi de ajutor, odată ce descoperise că scindarea Voinţei era aceeaşi în cazul vrerilor rele ca şi în cazul celor bune; e destul de greu de imaginat harul gratuit al lui Dumnezeu hotărând dacă eu mă voi duce la teatru sau voi comite adulter. Augustin găseşte soluţia într-o abordare cu totul nouă a problemei. El se apucă să investigheze Voinţa nu izolat de alte facultăţi mentale, ci în interconexiune cu ele, ceea ce face ca întrebarea călăuzitoare să fie acum: Ce funcţie îndeplineşte voinţa în ansamblul vieţii spiritului? Totuşi, datul fenomenal care a sugerat răspunsul înainte ca acesta să fi fost descoperit şi explicit enunţat seamănă în chip curios cu „eul durabil" al lui Mill. El era, în cuvintele lui Augustin, acela că „există Unul care se află mai înăuntrul meu decât cea mai lăuntrică

«9S

parte a mea.

Ideea dominantă a tratatului *Despre Sfânta Treime* este scoasă din taina Treimii creştine. Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, trei substanţe când fiecare este raportată la ea însăşi, pot în acelaşi timp să formeze un Unul, chezăşuind astfel că dogma nu înseamnă o ruptură cu monoteismul. Unitatea se naşte deoarece toate cele trei substanţe „predică una despre alta în sens relativ" fără ca prin aceasta să-şi piardă existenţa „în propria lor substanţă". (Ceea ce nu este cazul, de pildă, când culoarea şi obiectul colorat se „predică reciproc" în relaţia lor, deoarece „culoarea nu are în ea însăşi o substanţă proprie; corpul colorat este o substanţă, pe când culoarea este *într-o* substanţă".96)

Paradigma pentru o relaţie predicată reciproc între „substanţe" de sine stătătoare este *prietenia* –, despre doi oeni ce-şi sunt prieteni se poate spune că sunt „substanţe de sine stătătoare" întrucât fiecare este raportat la sine; iar prieteni sunt doar unul relativ la celălalt. O pereche de prieteni formează o unitate, un Unul, în măsura în care şi atâta timp cât sunt prieteni; din clipa în care prietenia

încetează, ei sunt din nou două „substanţe” independente una de alta. Asta dovedeşte că cineva sau ceva poate să fie Unul când se raportează doar la sine, şi cu toate acestea să fie atât de legat de un altul, atât de intim *solidar* cu el, încât cei doi se pot înfăţişa ca Unul fără să-şi schimbe „substanţa”, fără să-şi piardă independenţa substanţială şi identitatea. Acesta e modul de a fi al Sfintei Treimi: Dumnezeu rămâne Unul când este raportat doar la Sine, dar este trei în unitatea cu Fiul şi cu Sfântul Duh.

Esenţial aici este că o asemenea relaţie predicată reciproc poate apărea numai între „egali”; aşadar, nu poate fi vorba despre relaţia dintre trup şi suflet, dintre omul carnal şi omul spiritual, deşi ei apar întotdeauna împreună, căci aici sufletul este, evident, principiul conducător. Pentru Augustin însă, misteriosul trei-în-unul trebuie găsit undeva în natura umană, dat fiind că Dumnezeu l-a creat pe om după propriu-l chip; şi, cum tocmai spiritul îl deosebeşte pe om de toate celelalte făpturi, e probabil ca acel trei-în-unul să se regăsească în structura spiritului.

Primele licăriri ale acestei noi linii de investigaţie le găsim la sfârşitul *Confesiunilor,* lucrare ce precedă cel mai de-aproape scrierea *Despre Sfânta Treime.* Acolo îi vine lui Augustin pentru prima dată în gând să folosească dogma teologică a lui trei-în-unul ca pe un principiu filosofic general. El îi cere cititorului „să se gândească la trei lucruri, toate aflându-se în ei înşişi, chiar dacă aceste trei lucruri sunt de departe altceva decât Sfânta Treime… Aceste trei lucruri *suntfiinţa, cunoaşterea şi voinţa.* [Cele trei se află în interconexiune.] Căci pot spune că fiinţez, cunosc şi voiesc; sunt o fiinţă care cunoaşte şi voieşte; ştiu că fiinţez şi că voiesc; voiesc să fiinţez şi să cunosc. În aceste trei fenomene – fiinţa, cunoaşterea şi voinţa – există o viaţă inseparabilă, adică o singură voinţă, o singură gândire şi o singură esenţă; deşi cele trei fenomene sunt distincte unul faţă de altul, această distincţie nu le poate totuşi separa; cine este în stare să înţeleagă va înţelege acest lucru” 97 Această analogie nu înseamnă, fireşte, că

Fiinţa este analogul Tatălui, Cunoaşterea analogul Fiului şi Voinţa analogul Sfântului Duh. Pe Augustin îl interesează doar că eul mental cuprinde trei lucruri complet diferite care sunt inseparabile, şi totuşi distincte.

Această triadă alcătuită din Fiinţă, Voinţă şi Cunoaştere apare în *Confesiuni* într-o formulă mai curând tatonantă: evident că Fiinţa nu-şi are locul aici, deoarece nu este o facultate a spiritului. În *Despre Sfânta Treime,* cea mai importantă triadă mentală o formează Memoria, Intelectul şi Voinţa. Aceste trei facultăţi „nu sunt trei minţi, ci una singură… Ele trimit reciproc una la alta… şi fiecare este cuprinsă" în celelalte două şi se raportează înapoi la sine: „Ţin minte că memorie, intelect şi voinţă; înţeleg că înţeleg, voiesc şi ţin minte; şi voiesc să vreau, să ţin minte şi să înţeleg" 98 Aceste trei facultăţi sunt de rang egal, dar faptul de a fi Una se datorează Voinţei.

Voinţa îi spune memoriei ce să reţină şi ce să uite; iar intelectului îi spune ce să aleagă spre înţelegere. Memoria şi Intelectul sunt deopotrivă contemplative, Voinţa fiind cea care le face să funcţioneze şi finalmente „le leagă laolaltă". Abia când în virtutea uneia din ele, şi anume în virtutea Voinţei, cele trei sunt aduse la unitate „vorbim despre *gândire" – cogtatio,* cuvânt pe care A-ugustin, jucându-se cu etimologia, îl derivă din *cogere (coactum),* a strânge laolaltă, a uni prin constrângere. (*„Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria [în unum] coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. „"*)

Forţa de coeziune a Voinţei funcţionează nu doar în activitatea pur mentală; ea se manifestă şi în percepţia senzorială. Acest element al minţii face ca senzaţia să aibă înţeles: În orice act de vedere, spune Augustin, trebuie „să distingem următoarele trei lucruri: întâi, obiectul pe care-l vedem… şi care, fireşte, poate să existe înainte de a fi văzut; în al doilea rând vederea, care nu exista înainte să percepem obiectul… iar în al treilea rând puterea care fixează simţul văzului asupra obiectului… şi anume atenţia minţii". Fără acest din urmă factor, care este o funcţie a

Voinţei, avem doar „impresii” senzoriale fără o efectivă percepere a lor; un obiect este *văzut* doar când ne concentrăm mintea asupra percepţiei. E posibil să vedem fără a percepe, să auzim fără a asculta, cum se întâmplă adesea când suntem distraţi. Pentru a transformasenzaţia în percepţie, e nevoie de „atenţia minţii”; Voinţa care „fixează simţul asupra lucrului pe care-l vedem şi le leagă laolaltă pe cele două” este esenţialmente diferită de ochiul care vede şi de obiectul vizibil; ea este minte, nu corp. **100**

Mai mult, îndreptându-ne mintea spre ceea ce vedem sau auzim, spunem memoriei ce să reţină şi intelectului ce să înţeleagă, după ce obiecte să umble în căutarea cunoaşterii. Memoria şi intelectul s-au retras din lumea aparıţiilor exterioare şi nu se ocupă de acestea ca atare (de pildă, de copacul real), ci de imagini (copacul văzut), iar aceste imagini se află, evident, înăuntrul nostru. Cu alte cuvinte, Voinţa, în virtutea *atenţiei,* întâi uneşte, într-un mod inteligibil, organele noastre de simţ cu lumea exterioară, iar apoi încorporează, aşa-zicând, în noi această lume exterioară şi o pregăteşte pentru noi operaţii mentale – memorare, înţelegere, afirmare sau negare. Aici imaginile interne nu sunt simple iluzii. „Concentrându-ne exclusiv asupra închipuirilor interne şi întorcându-ne cu totul privirea de la corpurile ce înconjoară simţurile noastre”, întâlnim „o atât de mare asemănare a imaginilor corporale extrase din memorie”, încât anevoie putem spune dacă vedem sau doar ne închipuim. „Atât este de mare puterea minţii asupra corpului”, încât simpla închipuire poate aţâţa organele genitale**/11** Iar această *putere* a minţii se datorează nu Intelectului, nici Memoriei, ci doar Voinţei, care uneşte interiorul minţii cu lumea exterioară. Poziţia privilegiată a omului în cadrul Creaţiei, în lumea exterioară, i se datorează minţii, care „imaginează înăuntrul său, dar imaginează lucruri ce sunt din afară. Căci nimeni n-ar putea folosi aceste lucruri [din lumea exterioară]... dacă imaginile lucrurilor sensibile nu ar fi păstrate în memorie şi dacă aceeaşi voinţă nu s-ar aplica deopotrivă corpurilor din afară şi imaginilor lor

dinăuntru” 102

Voinţa ca forţă unificatoare care leagă aparatul senzorial al omului cu lumea exterioară, iar apoi leagă între ele diferitele facultăţi mentale ale omului posedă două caracteristici care nu se regăseau în diversele descrieri ale Voinţei oferite până acum. Această Voinţă ar putea fi într-adevăr înţeleasă drept „resort al acţiunii”; orientând atenţia simţurilor, gestionând imaginile imprimate în memorie şi furnizând intelectului material pentru înţelegere, ea pregăteşte terenul pe care poate avea loc acţiunea. Această Voinţă, ai fi tentat să spui, este atât de ocupată cu pregătirea acţiunii, încât abia dacă mai are timp să se angajeze în dispută cu contra-voinţa ei. „Şi întocmai cum la bărbat şi femeie este un trup din două, la fel natura unică a minţii [V ointa] cuprinde laolaltă intelectul nostru şi acţiunea, sau cumpănirea şi execuţia… precum s-a spus despre aceia [omul lăuntric şi cel exterior]: «Doi întru acelaşi suflet»**. q03**

Aici se schiţează pentru prima dată anumite concluzii pe care le va trage mai târziu Duns Scotus din voluntarismul lui Augustin: răscumpărarea Voinţei nu poate fi mentală şi nici nu survine prin intervenţie divină; ci survine în urma unui act care – adesea precum un *„coup ditai”,* ca să folosesc inspirata comparaţie a lui Bergson – curmă conflictul dintre *velle* şi *noile.* Iar preţul răscumpărării este, cum vom vedea, *libertatea.* După cum avea să spună Duns Scotus (rezumat de un comentator modern), „Pentru mine este posibil în clipa de faţă să scriu, dar este deopotrivă posibil să nu scriu”. Sunt încă pe de-a-ntregul liber, iar această libertate o plătesc prin curiosul fapt că Voinţa întotdeauna voieşte şi se împotriveşte în acelaşi timp: activitatea mentală în acest caz nu exclude opusul ei. „Totuşi, *actul* meu de a scrie exclude opusul său. Printr-un act de voinţă mă pot determina să scriu, iar printr-un altul pot decide să nu scriu, dar nu pot fi simultan în act în privinţa amândurora**”. 4** Cu alte cuvinte, Voinţa este răscumpărată încetând să voiască şi începând să acţioneze, iar încetarea nu-şi poate avea originea într-

un act de voinţă-de-a-nu-voi, pentru că acesta n-ar fi decât tot un act de voinţă.

La Augustin, ca şi mai târziu la Duns Scotus, soluţionarea conflictului intern al Voinţei se realizează printr-o transformare a Voinţei înseşi – prin transformarea ei în *Iubire.* Văzută sub aspectul ei operativ funcţional de agent de cuplare, de legare laolaltă, Voinţa poate fi definită şi ca Iubire (*voluntas: amor seu dilectio105),* pentru că, evident, Iubirea e cel mai eficace agent de împreunare. Şi în Iubire există „trei lucruri: cel care iubeşte, ceea ce este iubit şi Iubirea... [Iubirea] este o anumită viaţă care leagă... laolaltă două lucruri, pe cel ce iubeşte şi ceea ce este iubit" 106. În acelaşi fel, Voinţa ca atenţie este necesară spre a efectua percepţia prin cuplarea celui ce are ochi să vadă cu ceea ce este vizibil; doar că forţa de unire a iubirii e mai mare. Căci cele pe care iubirea le uneşte „sunt atât de minunat sudate între ele", încât între iubitor şi iubit există coeziune – *„cohaerunt eram mirabiliter glutino amoris-l* – Marele avantaj al transformării despre care vorbim rezidă nu doar în forţa de unire sporită a celor ce rămân separate – când Voinţa uneşte „forma corpului care este văzut cu imaginea ce se iveşte în simţ, adică viziunea... este atât de violentă, încât [ţine simţul *fixat* asupra viziunii, odată ce aceasta s-a format] ea poate fi numită iubire, dorinţă sau pasiune" –, ci şi în aceea că iubirea, ca deosebită de voinţă şi dorinţă, nu se stinge atunci când îşi atinge ţelul, ci îi permite minţii „să rămână *statornică* spre a se *bucura"* de el.

Ceea ce voinţa nu este capabilă să realizeze este această bucurie statornică; voinţa e dată ca facultate psihică deoarece mintea „nu-şi este suficientă sieşi" şi „prin nevoia şi lipsa pe care le simte devine excesiv de concentrată asupra propriilor acţiuni q09 Voinţa decide în ce fel să-şi *folosească* memoria şi intelectul, adică „le îndreaptă spre altceva", dar nu ştie „cum să folosească bucuria, nu pe aceea a speranţei, ci pe aceea a lucrului real" un De aceea raţiunea nu e niciodată satisfăcută, căci „satisfacţia înseamnă că voinţa este în repaus" **1** u şi nimic

altceva – cu siguranţă nu speranţa – nu poate potoli zbuciumul voinţei „decât statornicia”, delectarea calmă şi durabilă cu ceva prezent; singură „forţa iubirii este atât de mare încât mintea absoarbe în sine acele lucruri la care se gândeşte cu iubire” 112, iar acestea sunt lucrurile „fără de care ea nu se poate gândi pe sine” n3

Accentul cade aici pe *gândirea* despre sine a minţii, iar iubirea care potoleşte frământarea şi neastâmpărul voinţei nu este iubire de lucruri palpabile, ci de „amprente” lăsate de „lucrurile sensibile” înăuntrul minţii. (În tot cuprinsul tratatului, Augustin distinge cu grijă între a gândi şi a cunoaşte, între înţelepciune şi cunoaştere. „Una este a nu te cunoaşte, şi alta a nu gândi despre tine însuţi„Ll4) În cazul Iubirii, „amprenta” durabilă transformată de spirit într-un lucru inteligibil nu ar fi nici a celui care iubeşte, nici a obiectului iubit, ci a celui de-al treilea element, care este Iubirea însăşi, pe care cei ce iubesc şi-o poartă unul altuia.

Dificultatea cu aceste „lucruri inteligibile” este că, deşi sunt „prezente ochiului minţii aşa cum… lucrurile palpabile sunt prezente… simţurilor trupeşti”, un om care „ajunge [la ele] nu stăruie în ele… şi astfel se formează un gând trecător despre ceea ce nu este trecător. Iar acest gând trecător este încredinţat memoriei… astfel încât să existe un loc la care gândirea să se poată iar întoarce”. (Exemplul pe care-l dă Augustin de dăinuire în mijlocul tranzienţei omeneşti este luat din muzică. E ca şi cum „ai prinde [o melodie] trecând prin intervale de timp în vreme ce ea stă în afară de timp, într-o tainică şi sublimă linişte; fără memoria care înregistrează şirul de sunete, n-am putea concepe niciodată melodia cât timp se aude acea cântare” n5.) Iubirea aduce durata, dăinuirea, de care altminteri mintea pare incapabilă. Augustin a conceptualizat cuvintele lui Pavel din Epistola I către corinteni: „Dragostea nu cade niciodată”; dintre cele trei care „dăinuie” – Credinţa, Speranţa, Iubirea –, „cea mai mare [adică mai durabilă] este iubirea” (I Corinteni **13**: **8**).

Să rezumăm. La Augustin, Voinţa, care nu este

înţeleasă ca o facultate separată, ci prin funcţia sa înăuntrul minţii în ansamblu, unde toate facultările individuale – memorie, intelect şi voimă – „trimit reciproc una la alta" u6, îşi află răscumpărarea prin aceea ci că se transformă în Iubire. Iubirea ca un soi de Voinţădurabilă şi ferită de conflicte prezintă o evidentă asemănare cu „eul durabil" al lui Mill, care finalmente precumpăneşte în deciziile voinţei. În concepţia lui Augustin, Iubirea îşi exercită influenţa prin „greutate" – „voinţa seamănă cu greutatea" **117** –, amplificând sufletul şi oprindu-i fluctuaţiile. Oamenii nu devin drepţi cunoscând doar ce este drept, ci iubind dreptatea. Iubirea este gravitaţia sufletului, sau, inversând metafora, „gravitaţia specifică a corpurilor este, aşa-zicând, iubirea lor" u8. Ceea ce mai e salvat în această transformare a concepţiei augustiniene anterioare este puterea Voinţei de a afirma şi a nega; nu există afirmare mai puternică a ceva sau a cuiva decât aceea de a-l iubi, adică de a spune: Voiesc ca tu să fii – *Amo*: Volo ut *sis.*

În consideraţiile de până aici am lăsat deoparte toate chestiunile strict teologice, iar odată cu ele, şi principala problemă pe care liberul-arbitru o ridică oricărei filosofii strict creştine. În primele veacuri de după Hristos, existenţa universului a putut fi explicată ca emanaţie, ca revărsare de forţe divine şi anti-divine, nefiind nevoie ca în spatele acestui proces să fie presupus un Dumnezeu personal. Sau, urmând tradiţia ebraică, a putut fi explicată drept creaţie având drept autor o persoană divină. Autorul divin a creat lumea din nimic, prin propriu-i liber-arbitru. Iar pe om l-a creat după chipul său, adicăânzestrat şi el cu liber-arbitru. De aici încolo, teoriile emanaţiei corespundeau teoriilor fataliste sau deterministe ale necesităţii; teoriile creaţioniste trebuiau să trateze teologic despre Liberul-Arbitru al lui Dumnezeu, creatorul lumii, şi să împace această libertate a Sa cu libertatea creaturii, a omului. În măsura în care Dumnezeu este atotputernic (El poate înfrânge voinţa omului) şi posedă precogniţie, libertatea umană pare dublu anihilată. Argumentul

standard sună atunci astfel: Dumnezeu doar ştie dinainte; El nu impune. Acest argument se întâlneşte şi la Augustin, care însă, la zenitul său, propune o linie de gândire mult diferită.

Ceva mai înainte, am evocat argumentele de bază în favoarea determinismului şi fatalismului datorită importanţei lor covârşitoare pentru mentalitatea lumii antice şi în special a Antichităţii romane. Şi văzut, din textele lui Cicero, cum acest mod de a raţiona sfârşea întotdeauna în contradicţii şi paradoxuri. Vă amintiţi aşa-numitul raţionament leneş: Când erai bolnav, era predestinat dacă te vei însănătoşi sau nu, astfel încât n-avea rost să apelezi la un medic; dar şi a apela sau nu la medic era predeterminat, şi aşa mai departe. Cu alte cuvinte, toate facultăţile tale devin *inutile* dacă urmezi fără subterfugii această linie de gândire. Raţionamentul se sprijină pe cauze antecedente, adică pe trecut. Însă ceea ce te interesează de fapt este, firește, viitorul. Vrei ca viitorul să fie predictibil – „ceea ce se va întâmpla trebuia să se întâmple" –, dar din momentul în care începi să argumentezi în acest sens eşti pândit de un alt paradox: „Dacă pot prezice că mâine îmi voi pierde viaţa într-un accident aviatic, atunci mâine nu voi ieşi din casă. În acest caz, nu-mi voi pierde viaţa. Dar asta înseamnă că nu mi-am prezis corect viitorul" 119 Viciul din cele două raţionamente, unul privitor la trecut, celălalt la viitor, este acelaşi: primul extrapolează prezentul în trecut, iar cel de-al doilea îl extrapolează în viitor, ambele asumând că extrapolatorul stă în afara sferei în care are loc evenimentul real şi că el, observatorul din afară, n-are nicio putere să acţioneze – el însuşi nu este o cauză. Cu alte cuvinte, dat fiind că omul este el însuşi parte componentă a procesului temporal, o fiinţă cu trecut şi cu o facultate specială pentru trecut, numită „memorie", întrucât trăieşte în prezent şi anticipează viitorul, nu se poate extrage pe sine din ordinea temporală.

arătat mai înainte că argumentul determinismului capătă greutate numai dacă se introduce în el un

Preştiutor care stă în afara ordinii temporale şi priveşte la ceea ce se întâmplă din perspectiva eternităţii. Prin introducerea unui astfel de Preştiutor, Augustin a putut ajunge la cea mai îndoielnică şi cea mai teribilă dintre doctrinele sale – doctrina predestinării. Aici nu ne interesează această doctrină, care e o radicalizare vicioasă a învăţăturii apostolului Pavel că mântuirea nu rezidă în fapte, ci în credinţă şi e acordată prin har divin – astfel încât nici măcar credinţa nu stă în puterea omului. Doctrina augustiniană a predestinării este expusă într-unul din ultimele lui tratate, Despre har şi liber-arbitru, scris împotriva pelagienilor, care, cu referire anume la doctrinele mai timpurii ale lui Augustin despre Voinţă, accentuaseră „meritele bunei voinţe antecedente" în receptarea harului, care e acordat în chip cu totul gratuit doar întru iertarea păcatelor**.120**

Argumentele filosofice, nu în favoarea predestinării, ci în favoarea posibilei coexistenţe a omniscienţei divine cu liberul-arbitru omenesc, figurează într-o discuţie despre dialogul platonician Timaios. Cunoaşterea omenească este „de diverse feluri"; oamenii cunosc în moduri diferite lucrurile care încă nu sunt, pe cele ce sunt şi pe cele ce au fost. [Dar] El nu priveşte în felul nostru cele viitoare, nici pe cele prezente, nici pe cele trecute, ci într-un fel mult şi profund diferit de cum gândim noi. Căci El nu trece de la aceasta la aceea [urmărind în gând ceea ce s-a schimbat din trecut în prezent şi în viitor], ci vede într-un mod pe deplin neschimbător; astfel încât toate lucrurile care [pentru noi] se ivesc în timp – viitorul care încă nu este, precum şi prezentul care deja este şi trecutul care nu mai este – El le cuprinde într-o prezenţă stabilă şi sempiternă; tot aşa, El nu vede într-un fel cu ochii trupului şi în altul cu spiritul, căci nu este alcătuit din trup şi spirit; nici nu vede în moduri diferite pe acum, pe mai înainte şi pe mai apoi; deoarece cunoaşterea Sa, spre deosebire de a noastră, nu este cunoaştere a trei timpuri diferite – prezent, trecut şi viitor, de a căror variaţie este afectată cunoaşterea noastră… Nici nu există vreo intenţie care să treacă de la

gând la gând, în intuiţia Lui necorporală sunt prezente laolaltă toate lucrurile pe care le cunoaşte. Căci El cunoaşte toate „timpurile fără niciun fel de idei temporale, întocmai cum mişcă toate lucrurile temporale fără [a folosi] mişcări temporale.121

În acest context, nu se mai poate vorbi de Preştiinţa lui Dumnezeu; pentru El, trecutul şi viitorul nu există. Eternitatea, înţeleasă în termeni omeneşti, este un prezent cu durată nesfârşită. „Dacă prezentul ar fi întotdeauna prezent… atunci nu ar mai exista timp, ci eternitate.

Am citat mai pe larg acest argument deoarece, dacă se poate presupune că există o *persoană* pentru care ordinea temporală nu există, coexistenţa omniscienţei lui Dumnezeu cu liberul-arbitru omenesc încetează de a fi o problemă insolubilă. Ea poate fi abordată cel puţin ca parte a problemei temporalităţii omului, adică într-o considerare a tuturor facultăţilor noastre ca raportate la timp. Această nouă viziune, explicitată în *Cetatea lui Dumnezeu,* este pregătită în celebra carte a XI-a a *Confesiunilor,* despre care voi vorbi pe scurt acum.

Privite în categorii temporale, „prezentul lucrurilor trecute este memoria; prezentul lucrurilor prezente este contemplarea directă, iar prezentul lucrurilor viitoare este starea de aşteptare” 123 Dar aceste timpuri întreite din minte nu constituie prin ele însele timpul; ele constituie timpul doar pentru că trec unul în altul „din viitor prin prezentul de la care el trece în trecut”; iar prezentul este cel mai puţin durabil dintre ele, pentru că nu are un „spaţiu” al lui. Aşadar, timpul, „ieşit din ceva ce nu existăâncă, trece prin ceva care este lipsit de durată şi se îndreaptă spre ceva care deja nu mai există” Timpul, deci, nu poate fi constituit de „mişcările corpurilor cereşti”; mişcările corpurilor sunt „în timp” doar întrucât au un început şi un sfârşit; iar timpul care poate fi măsurat este în mintea însăşi, şi anume „din momentul în care eu încep să urmăresc până când încetez să mai urmăresc”. Căci „măsurăm de fapt intervalul de la un început la un fel de sfârşit”, ceea ce e posibil doar pentru că mintea reţine în

propriul ei prezent aşteptarea a ceea ce încă nu este, căruia apoi „îi acordă atenţie şi şi-l aminteşte după ce a trecut”.

Mintea efectuează această acţiune de temporalizare în fiecare act cotidian: „Să presupunem că vreau să cânt o melodie pe care o cunosc;... energia acestei acţiuni se împarte între cele două stări: pe de o parte, către memorie, cât priveşte partea din cântec pe care deja am rostit-o, şi pe de altă parte, către starea de aşteptare, cât priveşte ceea ce urmează să rostesc; totuşi, mereu prezentă rămâne atenţia mea, prin intermediul căreia ceea ce a fost viitor se scurge *[traiiciatur]* spre a deveni trecut”. Atenţia, cum văzut, este una din principalele funcţii ale Voinţei, marele unificator, care aici, în ceea ce Augustin numeşte „distensie a minţii”, leagă laolaltă cele trei timpuri gramaticale în prezentul minţii. „Atenţia durează, şi prin ea se scurge către nefiinţă ceea ce va fi absent”, adică spre trecut. Şi „acelaşi lucru este valabil de asemenea pentru întreaga viaţă a omului”, care fără distensia minţii n-ar forma niciodată un tot; „acelaşi lucru este valabil pentru întreg veacul neamului omenesc, din care face parte viaţa fiecărui om”, în măsura în care acest veac poate fi înfăţişat ca o poveste coerentă continuă**.125**

Din această perspectivă, a temporalităţii facultăţilor omeneşti, Augustin mai revine o dată la problema Voinţei în ultimul din marile sale tratate, *Cetatea lui Dumnezeu. u6* El formulează astfel principala dificultate: Dumnezeu, „deşi El însuşi etern şi *fără de început,* a făcut ca timpul să aibă un început; iar pe om, pe care nu-l crease anterior, l-a creat în timp” ’2 y. Crearea lumii şi a timpului coincid – „lumea a fost făcută *nu* în timp, ci simultan cu timpul” – nu doar pentru că creaţia însăşi implică un început, ci şi pentru că făpturile vii au fost făcute înaintea omului. „Unde nu există nicio făptură a cărei mişcare schimbătoare admite succesiune nu poate exista timp... timpul este imposibil fără o atare făptură” Dar care a fost scopul lui Dumnezeu în crearea omului, întreabă Augustin?; de ce „a vrut să-l facă în timp”, „pe el, pe care

nu-l făcuse înainte”? Despre această întrebare spune că este „într-adevăr profondă” şi vorbeşte despre „neasemuita adâncime a acestui scop” de creare a *„omului temporal [hominem temporalem]* care n-a existat nicicând înainte”, făptură ce nu doar trăieşte „în timp”, ci este esenţialmente temporală, fiind, aşa-zicând, chiar esenţa timpului. *179*

Pentru a răspunde la această „foarte dificilă întrebare despre Dumnezeul etern care creează lucruri noi”, Augustin consideră mai întâi necesar să repudieze conceptele de timp ciclic ale filosofilor, dat fiind că în cicluri este cu neputinţă apariţia noului. Ca să fie posibilă noutatea, spune el, trebuie să existe un *început,* „iar acest început nu a existat nicicând înainte”, adică înainte de crearea Omului. Aşadar, pentru ca un astfel de început „să poată să fie, a fost creat omul, înaintea căruia nu a fost nimeni” *(„quod initium e o modo antea nunquam foit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus foit”).130* Augustin distinge acest eveniment de începutul creaţiei, folosind pentru crearea omului cuvântul *initium,* iar pentru crearea cerului şi a pământului, cuvântul *principium.131* Cât despre făpturile vii create înaintea Omului, ele au fost create „în număr mare”, ca fiinţe de specie, spre deosebire de Om, care a fost creat la singular şi a continuat „să se propage din indivizi” 132.

Caracterul de individualitate al Omului explică formularea lui Augustin că înaintea lui nu a existat „nimeni”, înţelegând prin asta că n-a existat nimeni pe care l-am putea numi „persoană”; această individualitate se manifestă în Voinţă. Augustin ia ca exemplu cazul a doi gemeni identici.

„Aidoma ca alcătuire trupească şi sufletească”: „dacă amândoi sunt supuşi unei ispite la fel de puternice şi unul îi cedează, iar celălalt îi rezistă… ce altceva decât voinţele lor ar putea fi cauza deosebirii… de vreme ce au una şi aceeaşi fire**?” 133**

Cu alte cuvinte, şi ducând un pic mai departe aceste speculaţii: Omul este pus într-o lume de schimbare şi

mişcare ca un nou început, deoarece el ştie că are un început şi va avea un sfârşit; ştie chiar şi că începutul său este începutul sfârşitului său – „toată viaţa noastră nu este altceva decât o alergare spre moarte”! În acest sens, niciun animal, nicio specie nu au un început sau un sfârşit. Odată cu omul, creat de Dumnezeu după propriu-l chip, a venit pe lume o făptură care, întrucât era un început ce aleargă spre un sfârşit, a putut fi înzestrată cu capacitatea de a voi şi de a se împotrivi.

În această privinţă, el era imaginea Dumnezeului-Creator; dar întrucât era temporal, şi nu etern, acea capacitate a fost orientată integral spre viitor. (Ori de câte ori vorbeşte despre cele trei timpuri gramaticale, Augustin pune accent pe primatul viitorului – asemenea, cum văzut, lui Hegel; primatul Voinţei printre facultăţile mentale impunea primatul viitorului în speculaţiile despre timp.) Orice om, fiind creat la singular, este, în virtutea naşterii sale, un nou început; dacă Augustin ar fi tras concluziile acestor speculaţii, i-ar fi definit pe oameni nu precum grecii, ca fiind muritori, ci ca fiind „natali”, iar libertatea Voinţei ar fi definit-o nu drept *liberum arbitrium,* liberă alegere între a voi şi a refuza, ci drept libertatea despre care vorbeşte Kant în *Critica raţiunii pure.*

Aici trebuie să invoc încă o dată kantiana „facultate de a începe cu totul spontan o serie în timp”, care, „întrucât se petrece în lume, nu poate avea decât relativ un început prim”, dar are totuşi „un început absolut prim nu în ce priveşte timpul, ci în ce priveşte cauzalitatea”. „Dacă eu (de exemplu) mă scol acum de pe scaun complet liber… atunci cu acest eveniment şi cu toate consecinţele lui naturale la infinit începe în chip absolut o nouă serie”.’35 Distincţia dintre un început „absolut” şi un început „relativ” trimite la acelaşi fenomen ca şi distincţia augustiniană dintre *principium-U* Cerului şi al Pământului şi *initium-ul* Omului. Iar dacă filosoful german ar fi cunoscut filosofia augustiniană a „natalităţii”, poate ar fi fost de acord că libertatea spontaneităţii *re/, ativ* absolute nu este mai puţin descumpănitoare pentru raţiunea umană

decât faptul că oamenii sunt *născuţi* – nou-venifi iar şi iar într-o lume care-i precedă în timp. Libertatea spontaneităţii este parte integrantă a condiţiei umane. Iar organul său mental este Voinţa.

CAPITOLUL III

Voinţa şi Intelectul j

Toma d'Aquino şi primatul Intelectului

Cu peste patruzeci de ani în urmă, Étienne Gilson, căruia i se datorează în mare parte reînnoirea gândirii creştine, vorbind la Aberdeen în calitate de conferenţiar Gifford, s-a ocupat de magnifica resuscitare din secolul al XIII-lea a gândirii greceşti; rezultatul a fost un expozeu clasic şi, cred eu, de valoare durabilă – *Spiritul filosofiei medievale* – despre „principiul de bază al speculaţiei medievale". El se referea la *fides quaerens intellectum,* anselmiana „credinţă cerând ajutor intelectului", prin care filosofia devenea *ancillt theologia e,* slujnica credinţei. A existat mereu pericolul ca slujnica să devină „stăpâna", cum avertiza papa Grigore IX Universitatea din Paris, anticipând cu mai bine de două secole fulminantele atacuri ale lui Luther împotriva acestei *stultitia,* a acestei nerozii. Amintesc numele lui Gilson, de bună seamă, nu pentru a îndemna la comparaţii – care pentru mine ar fi zdrobitoare –, ci dintr-un sentiment de gratitudine şi de asemenea pentru a explica de ce, în cele ce urmează, voi evita discutarea unor chestiuni care au fost tratate demult cu o admirabilă măiestrie şi al căror rezultat este astăzi disponibil, chiar şi în ediţii *paperback.*

Pe Toma îl despart de Augustin opt sute de ani, timp suficient nu doar pentru a-l face pe episcopul Hipponei sfânt şi Părinte al Bisericii, ci şi pentru a-i conferi o autoritate egală celei a lui Aristotel şi aproape egală celei a apostolului Pavel. În Evul Mediu o atare autoritate era de maximă importanţă;

nimic nu putea dăuna mai mult unei noi doctrine decât recunoaşterea sinceră că este nouă; niciodată n-a fost mai dominant ceea ce Gilson numea „ipsedixitism". Chiar şi atunci când Torna se află în dezacord taţiş cu o

opinie, el are nevoie de un citat în sprijinul doctrinei împotriva căreia urmează apoi să argumenteze. Cu siguranţă, asta se datora în parte autorităţii absolute a cuvântului lui Dumnezeu, consemnat în cărţi, în Vechiul şi în Noul Testament, dar lucrul important aici este că aproape *orice* autor cunoscut – creştin, evreu, musulman – era citat ca „autoritate", fie pentru câte un adevăr, fie pentru câte un neadevăr important.

Cu alte cuvinte, când studiem aceste lucrări medievale trebuie să avem în minte că autorii lor trăiau în mănăstiri – fără de care nu ar fi existat în lumea occidentală ceea ce se cheamă „istoria ideilor" –, iar asta înseamnă că aceste scrieri veneau dintr-o lume de cărţi. Reflecţiile lui Augustin, prin contrast, fuseseră intim legate de experienţele sale; pentru el a fost important să descrie în detaliu aceste experienţe şi, chiar şi atunci când trata despre chestiuni atât de speculative precum originea răului (în dialogul timpuriu *Despre liberul-arbitru al voinţei),* rareori i se întâmpla să citeze opiniile multitudinii de oameni eruditi şi competenţi în materie.

Autorii scolastici folosesc experienţa doar pentru a scoate din ea câte un exemplu în sprijinul celor argumentate; nu din experienţă se inspira argumentarea lor. Ceea ce se constituie de fapt din asemenea exemple este un soi de cazuistică, o tehnică de aplicare a principiilor generale la cazuri particulare. Ultimul autor care a mai scris cu claritate despre perplexităţi ale minţii sau sufletului său, fără preocupări livreşti, a fost Anselm din Canterbury, iar asta se întâmpla cu două sute de ani înainte de Toma. Fireşte, nu vreau să spun că autorii scolastici nu erau preocupaţi de probleme reale şi că erau inspiraţi exclusiv de argumentări, ci doar că odată cu ei intrăm într-o „epocă de comentatori" (Gilson), ale căror gânduri erau întotdeauna ghidate de câte o autoritate scrisă, şi ar fi o gravă eroare să credem că această autoritate era neapărat, sau fie şi cu precădere, una ecleziastică sau scripturală. Cu toate acestea Gilson, a cărui mentalitate se potrivea atât de admirabil cu cerinţele

amplului subiect tratat de el şi care recunoştea că „existenţa unei filosofii de factură creştină o datorâm Scripturii, [aşa cum] tradiţiei greceşti îi datorăm faptul că creştinismul posedă o filosofie”, putea sugera cu seriozitate că motivul pentru care Platon şi Aristotel nu pătrunseseră până la ultimul adevăr îl constituie nefericita împrejurare că nu avuseseră „avantajul de a fi citit primele rânduri din cartea Facerii...; dacă ar fi făcut-o, întreaga istorie a filosofiei ar fi putut să fie diferită” **1**

Marea operă neterminată a lui Torna, *Summa Theologi.ca,* avusese la început o destinaţie pedagogică, de manual pentru noile universităţi. Ea enumeră de o manieră strict sistematică toate întrebările posibile, toate argumentele posibile şi prezumă să ofere la fiecare din ele răspunsuri definitive. Niciun sistem de mai târziu cunoscut mie nu poate rivaliza cu această codificare de adevăruri considerate stabilite, *suma* cunoaşterii coerente. Orice sistem filosofic urmăreşte să ofere spiritului investigativ un fel de habitat mental, un cămin sigur, dar niciun altul n-a izbutit atât de bine şi niciunul, cred, nu a fost atât de ferit de contradicţii. Oricine era dispus să depună considerabilul efort mental de a intra în acel cămin era răsplătit cu sentimentul de siguranţă că în numeroasele lui încăperi nu se va simţi niciodată derutat sau înstrăinat.

Citindu-l pe Toma, afli cum sunt construite aceste sălaşuri ale spiritului. Întâi se formulează întrebări în cea mai abstractă, dar nespeculativă manieră; apoi sunt evidenţiate punctele de clarificat la fiecare dintre întrebări, urmate de Obiecţii ce se pot aduce fiecărui răspuns posibil; mai departe, printr-un *„A contrario”* este introdusă opinia contrară; abia după ce tot acest teren a fost pregătit, urmează răspunsul lui T orna, cuprinzând şi replicile specifice la Obiecţii. Această ordine sistematică nu se schimbă niciodată, iar cititorul îndeajuns de răbdător pentru a urmări întrebare după întrebare, răspuns după răspuns, luând în seamă fiecare obiecţie şi fiecare poziţie contrară, va fi fascinat de imensitatea unui intelect ce pare să cunoască totul. În fiecare caz se face apel la câte o

autoritate, procedeu ce impresionează în mod deosebit atunci când argumentele supuse infirmării au fost mai întâi prezentate dimpreună cu citatul din autorităţi pe care se sprijină.

Citarea de autorităţi nu este, de altminteri, singurul mod de argumentare, nici măcar modul dominant. Ea este întotdeauna însoţită de un fel de pură demonstraţie raţională – una, de regulă, foarte riguroasă. Nu se folosesc niciodată procedee retorice, persuasiunea de indiferent ce gen; cititorul e convins în maniera în care doar adevăwl convinge. Încrederea în adevărul irefutabil, atât de generală în filosofia medievală, este la Toma nemărginită. El distinge trei feluri de necesitate: necesitatea absolută, care este cea raţională – de exemplu, că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte; necesitatea relativă, care este cea a utilităţii – de exemplu, hrana este necesară pentru viaţă sau calul pentru călătorie; şi constrângerea impusă de un agent exterior. Iar dintre acestea, doar cea din urmă „nu se împacă deloc cu voinţa" 2 Adevărul e irefutabil; el nu porunceşte precum voinţa, nici nu constrânge. El este ceea ce mai târziu Scotus a numit *dictamen rationis,* „dictatul raţiunii", adică o putere care prescrie sub formă de vorbire (i*dicere*) şi a cărei forţă se situează în limitele schimbului de idei radonal.

Cu neîntrecută limpezime, Toma distinge între două facultăţi „aprehensive", intelectul şi raţiunea; acestora le corespund două facultăţi intelectual apetitive – voinţa şi *liberum arbitrium* sau libera alegere. Intelectul şi raţiunea se ocupă de adevăr. Intelectul, numit şi „raţiunea universală", se ocupă de adevărul matematic sau intrinsec-evident, primele principii neavând nevoie de demonstraţie pentru a li se da asentimentul, pe când raţiunea, sau raţiunea particulară, este facultatea cu ajutorul căreia din propoziţii universale tragem concluzii particulare, cum e cazul în silogisme. Raţiunea universală este, prin natura ei, contemplativă, pe când raţiunea particulară are menirea „de a trece de la un lucru la cunoaşterea altuia… De aceea,

raţionăm de fapt privitor la concluzii, care ne devin cunoscute pornind de la principii” 3. Acest proces de raţionare discursivă domină în toate scrierile lui T orna. (Epoca Luminilor a fost numită Epoca Raţiunii – ceea ce poate fi sau nu o caracterizare pertinentă; ea s-ar potrivi însă cel mai bine acestor secole din Evul Mediu.) Distincţia ar consta în aceea că adevărul, perceput doar de intelect, se revelează şi se impune minţii fără nicio activitate din partea acesteia, pe când în procesul de raţionare discursivă mintea se autoconstrânge.

Procesul de raţionare argumentativă este declanşat de credinţa unei făpturi raţionale al cărei intelect cere în chip natural Creatorului ajutor în năzuinţa sa spre „o asemenea cunoaştere a adevăratei fiinţe”, care este El, „câtă poate sta în puterea raţiunii mele naturale” 4. Cele revelate credinţei în Scriptură nu erau supuse îndoielii, aşa cum în filosofia greacă nu era pusă la îndoială evidenţa intrinsecă a principiilor prime. Adevărul este irefutabil. Ceea ce deosebeşte această putere de convingere irezistibilă din Torna de necesitatea greceştii *aletheia* nu e faptul că revelaţia decisivă vine din afară, ci faptul că „adevărului promulgat din afară prin revelaţie îi răspundea lumina raţiunii dinlăuntru. Credinţa *exauditu* [de pildă auzireavocii divine de către Moise] trezea instantaneu răsunetul unei corzi lăuntrice”.

Dacă te apropii de Torna şi de Duns Scotus venind dinspre Augustin, cea mai izbitoare schimbare pe care o percepi este că niciunul din cei doi nu e interesat de structura problematică a Voinţei privite ca facultate izolată; ceea ce-i preocupă este relaţia dintre Voinţă şi Raţiune sau Intelect, iar întrebarea dominantă este: care din aceste facultăţi mentale e mai „nobilă” şi ca atare mai îndrituită la primat decât celelalte? Şi mai semnificativ ar putea fi, având în vedere îndeosebi enorma influenţă a lui Augustin asupra amândurora, faptul că, dintre cele trei facultăţi mentale augustiniene – Memoria, Intelectul şi Voinţa –, una este pierdută, şi anume cea mai specific romană, Memoria, care-i leagă pe oameni de trecut. Iar

această pierdere s-a dovedit a fi definitivă; nicăieri în tradiţia noastră filosofică Memoria nu mai redobândeşte un rang egal cu cel al Intelectului şi al Voinţei. Independent de consecinţele acestei pierderi pentru filosofia strict politică**, 6** e evident că odată cu memoria – *sedes animi estin memoria* – a dispărut şi un anume simţ pentru caracterul eminamente temporal al naturii şi existenţei umane, vădit în augustinianul *homo temporalis.7*

Intelectul, care la Augustin se raporta la tot ce este prezent în minte, la Toma se raportează în urmă, la *principiileprime,* adică la ceea ce din punct de vedere logic e anterior faţă de orice altceva; de la ele porneşte procesul de raţionare care vizează particularele**.8** Obiectul propriu al Voinţei este scopul, dar acesta nu e totuna cu viitorul, după cum nici „principiile prime" nu sunt totuna cu trecutul; „principiu" şi „scop" sunt categorii logice, nu temporale. Cât priveşte Voinţa, Toma, urmând îndeaproape *Etica nicomahică,* insistă în principal asupra categoriei mijloc-scop; ca şi la Aristotel, scopul, deşi obiect al Voinţei, îi este dat acesteia de către facultăţile aprehensive, recte de către Intelect. Aşadar, „ordinea de acţiune" corectă este aceasta: „Întâi are loc aprehendarea scopului… apoi vine cumpănirea [deliberarea] asupra mijloacelor, iar la urmă, dorirea acelor mijloace" 9. La fiecare pas, puterea aprehensivă precedă mişcarea apetitivă şi are primat asupra ei.

Fundamentul conceptual al tuturor acestor distincţii este acela că „Binele şi Fiinţa" diferă numai în gândire; *realiter,* ele sunt totuna, până într-atât, încât se poate spune că sunt „convertibile": „Câtă Fiinţă are [cineva], tot atât are şi din bunătate, iar în măsura în care îi lipseşte ceva din plinătatea Fiinţei, în aceeaşi măsură îi lipseşte şi din bunătate şi despre el se spune că este rău" 10 Despre nicio fiinţare, în măsura în care *este,* nu se poate spune că este rea, „ci numai întrucât duce lipsă de Fiinţă". Toate acestea, fireşte, nu sunt decât o dezvoltare a poziţiei lui Augustin, dar acea poziţie este acum amplificată şi

precizată conceptual. Din perspectiva facultăţilor aprehensive, Fiinţa apare sub aspectul adevărului; din perspectiva Voinţei, unde scopul este binele, ea apare „sub aspectul dezirabilităţii, pe care Fiinţa nu o exprimă”. Răul nu este un principiu, deoarece el este pură *absenţă,* iar absenţa poate fi enunţată „în sens privativ şi în sens negativ. Absenţa binelui, luată în sens negativ, nu este un rău… de exemplu, dacă unui om îi lipseşte iuţeala calului; răul este o absenţă în cazul când ceva este *privat* de un bine ce-i aparţine în chip esenţial – de exemplu, omul orb, care este privat de vedere” 11. Din pricina caracterului privativ al răului, nu poate exista rău absolut sau radical. Nu există rău în care că se poate detecta „absenţa totală a binelui”. Căci „dacă ar *putea exista rău integral, el s-ar autodistruge*” V

Toma nu a fost cel dintâi care a considerat răul ca nefiind decât „privaţiune”, un fel de iluzie optică ce survine când nu e luat în considerare întregul, ci doar o parte a lui. Încă la Aristotel apărea ideea unui univers în care „orice parte îşi are locul ei bine stabilit”, astfel încât bunătatea inerentă a focului „pricinuieşte rău apei” prin accident.**13** Acesta rămâne cel mai rezilient şi mereu repetat argument tradiţional împotriva existenţei reale a răului; nici chiar Kant, care a creat conceptul de „rău radical”, nu credea câtuşi de puţin că un om care „nu se poate dovedi un iubitor” ar putea fi pe acest temei „determinat să se dovedească un netrebnic”, că, exprimându-ne în limbajul lui Augustin, *velle* şi *noile* sunt legate între ele, iar adevărata alegere a Voinţei este între a voi şi a refuza. Este adevărat, totuşi, că acest vechi *topos* al filosofiei are mai mult sens la Toma decât în majoritatea celorlalte sisteme, pentru că centrul sistemului său, „principiul prim” al acestuia, este Fiinţa. În contextul filosofiei sale, după cum a arătat Gilsofu4, „a spune că Dumnezeu a creat nu doar lumea, ci şi răul din ea ar însemna a spune că Dumnezeu a creat neantul”.

Toate lucrurile create, a căror principală trăsătură distinctivă este aceea că *sunt,* aspiră „la Fiinţă [fiecare] în

felul său", dar numai Intelectul posedă „cunoaşterea Fiinţei ca întreg"; simţul „nu cunoaşte Fiinţa decât sub «formalui *aici* şi *acum" 1".* Intelectul „aprehendează fiinţa în chip absolut şi pentru totdeauna", iar omul, întrucât este înzestrat cu această facultate, nu poate să nu dorească „să existe de-a pururi". Aceasta este „înclinaţia firească" a Voinţei, al cărei scop ultim îi este „necesar" întocmai cum pentru Intelect adevărul e irefutabil. Voinţa e liberă, ladrept vorbind, doar în privinţa „bunurilor particulare", de care nu este „mişcată în mod necesar", deşi dorinţele pot fi mişcate de ele. Scopul ultim, dorinţa Intelectului de a trăi de-a pururi, ţine dorinţele sub control, astfel încât deosebirea concretă dintre oameni şi animale se manifestă în faptul că omul „nu se mişcă numaidecât [ca urmare a dorinţelor sale, pe care le are în comun cu toate celelalte vieţuitoare]... ci *aşteaptă* porunca Voinţei, care este dorinţă superioară... De aceea, pentru a se pune în mişcare, nu ajunge dorinţa inferioară, dacă dorinţa superioară nu consimte" 16

Evident că Fiinţa, principiul prim al lui Toma, nu este decât o conceptualizare a Vieţii şi a instinctului vital – a faptului că orice vieţuitoare îşi prezervă instinctiv viaţa şi caută să evite moartea. E vorba şi aici de o elaborare a unor idei pe care le-am întâlnit exprimate în formule mai ezitante de către Augustin, dar consecinţa ei inerentă, echivalarea Voinţei cu instinctul vital – fără nicio legătură cu o posibilă viaţă veşnică –, avea să fie în mod curent dedusă abia în secolul al XIX-lea. La Schopenhauer ea este enunţată explicit; iar în voinţa de putere nietzscheană, însuşi adevărul este înţeles ca o funcţie a procesului vital: ceea ce numim adevăr constă în acele propoziţii fără de care n-am putea continua să trăim. Nu raţiunea, ci voinţa noastră face irefutabil adevărul.

Trecem acum la întrebarea: care din cele două puteri mentale, privite comparativ, este „în mod absolut superioară şi mai nobilă"? La prima vedere, întrebarea pare să nu prea aibă sens, căci obiectul ultim al celor două facultăţi este acelaşi – Fiinţa, care îi apare Voinţei bună şi

dezirabilă, iar Intelectului, adevărată. Torna e de acord cu asta: cele două puteri „se cuprind una pe cealaltă prin actele lor: căci intelectul înţelege că Voinţa vrea, iar Voinţa vrea ca intelectul să înţeleagă" V Chiar dacă distingem între „bun" şi „adevărat" întrucât aparţin unor facultăţi mentale diferite, ele se vădesc a fi foarte asemănătoare, deoarece amândouă au o cuprindere *universală.* Aşa cum Intelectul este aprehensiv al Fiinţei şi adevărului universale, la fel Voinţa este „apetitivă a binelui universal"; şi întocmai cum Intelectul, în abordarea particularelor, are ca putere subordonată raţionamentul, Voinţa are ca auxiliar subordonat facultatea liberei alegeri *(liberum arbitrium)* în determinarea mijloacelor particulare potrivite pentru un scop universal. Mai mult, întrucât cele două facultăţi au ca obiect ultim Fiinţa – sub formă de Adevăr sau de Bine –, ele par a fi de rang egal, fiecare fiind asistată de propriu-i auxiliar subordonat în abordarea cazurilor particulare.

Aşadar, linia de separaţie cu adevărat distinctivă între facultăţile superioare şi cele inferioare pare a fi cea care împarte facultăţile în „principale" şi „auxiliare", distincţie ce nu este niciodată pusă sub semnul întrebării. Pentru Toma – ca şi pentru majoritatea succesorilor săi filosofici, care sunt mai numeroşi decât tomiştii declaraţi – era un lucru de la sine înţeles, de fapt chiar piatra de încercare a filosofiei ca disciplină separată, că universalul este „mai nobil şi de rang mai înalt" decât particularul şi singura dovadă de care această idee avea nevoie a fost şi a rămas enunţul aristotelic că întregul e întotdeauna mai mare decât suma părţilor sale.

Ceea ce-l distinge şi-l singularizează în bună măsură pe Ioan Duns Scotus e tăgăduirea acestei asumpţii: Fiinţa în universalitatea ei este un simplu gând, ceea ce îi lipseşte fiind *realitatea –,* numai despre lucrurile *(res)* particulare, care se caracterizează prin „a fi un acesta" (*haecceity),* se poate spune că sunt reale pentru om. Drept urmare, Scotus punea în net contrast „cunoaşterea intuitivă, având ca obiect propriu singularul existent

perceput ca existent, şi cunoaşterea abstractă, având ca obiect propriu esenţa *(quiddity)* lucrului cunoscut" 18. De unde urmează – şi acesta e lucrul decisiv – că imaginea mentală (copacul văzut), întrucât şi-a pierdut existenţa actuală, are un statut ontologic inferior celui al copacului real, deşi fără imagini mentale nu ar fi posibilă cunoaşterea a ceea ce este un lucru. Consecinţa acestei răsturnări este că, de exemplu, *acest* om particular, în existenţa lui vie, este de rang mai înalt şi precedă specia sau simplul gând de umanitate. (Mai târziu, Kierkegaard îi va opune lui Hegel un argument foarte asemănător cu acesta.)

Răsturnarea de care vorbim pare o consecinţă destul de evidentă pentru o filosofie ce se inspira în principal din Biblie, adică de la un Dumnezeu-Creator, care cu certitudine era o persoană şi care i-a creat pe oameni după chipul Său, adică în mod necesar ca persoane. Iar Toma e îndeajuns de creştin pentru a considera că *„persona significat idquod est peifectissimum în toată natura" („persoană* desemnează ceea ce este desăvârşit în toată natura**")! 9** Temeiul biblic al acestei idei, după cum a arătat Augustin, se află în Facere, unde toate speciile naturale au fost create la plural, „după felul lor" – *„plura simuliussit existere"* („A poruncit să fie multe deodată"). Numai omul a fost creat laşingular, astfel încât neamul omenesc (privit ca specie animală) s-a înmulţit pornind din Unul: „ex *uno... multiplicavitgenus humanum 10.* La Augustin şi Scotus, dar nu şi la Toma d'Aquino, Voinţa este organul mental care actualizează această singularitate; ea este *principium individuationis.*

Revenind la Torna, întâlnim şi următoarea subliniere: „Dacă Intelectul şi Voinţa sunt comparate în privinţa universalităţii obiectelor lor, atunci… Intelectul este în sine superior şi mai nobil decât Voinţa". Această propoziţie e cu atât mai semnificativă, cu cât la Toma ea nu decurge din filosofia sa generală a Fiinţei. Ceea ce admite în felul său şi Toma însuşi. Pentru el, primatul Intelectului asupra Voinţei nu rezidă atât în primatul obiectelor lor respective – al

Adevărului asupra Binelui –, cât în modul în care cele două facultăţi „concură” înăuntrul minţii omului: „Orice mişcare a voinţei [este]… precedată de cunoaştere – nimeni nu poate vor ceea ce nu cunoaşte – pe când… mişcarea voinţei nu trebuie să preceadă orice cunoaştere” 21 (În acest punct, el se desparte, firește, de Augustin, care susţinea primatul Voinţei ca atenţie chiar şi în actele de percepţie senzorială.) Această precedenţă se vădeşte în orice act de voinţă. În „libera alegere”, de pildă, în care sunt „triate” mijloacele pentru un scop, cele două puteri concură: „puterea cognitivă… cu ajutorul căreia judecăm ce lucru trebuie preferat altuia; iar cea apetitivă se referă la acceptarea prin dorinţă a ceea ce s-a judecat prin deliberare” **22**

Dacă privim poziţiile augustiniană şi tomistă în termeni pur psihologici, cum deseori autorii lor obişnuiau să le susţină, trebuie să admitem că opunerea lor este întrucâtva artificială, pentru că sunt la fel de plauzibile. Evident că nimeni nu poate voi ceea ce nu cunoaşte cât de cât, iar un act de voinţă precedă şi hotărăşte direcţia pe care vrem s-o urmeze cunoaşterea noastră sau năzuinţa noastră spre cunoaştere. Adevăratul motiv al lui Torna în a susţine primatul intelectului – întocmai ca motivul ultim al lui Augustin în a susţine primatul voinţei – rezidă în răspunsul nedemonstrabil la întrebarea ultimă a tuturor gânditorilor medievali: În ce constă „ultimul ţel şi ultima fericire a omului” 23? Ştim că răspunsul lui Augustin era: iubirea; el năzuia să-şi petreacă viaţa de apoi în unirea calmă, de nedespărţit a creaturii cu Creatorul. Pe când T orna, dând în mod evident replică lui Augustin şi augustinienilor (deşi fără a-i aminti). răspunde: Deşi unii ar putea gândi că ultimul ţel şi ultima fericire ale omului constau „nu în cunoaşterea lui Dumnezeu, ci în iubirea Lui sau în vreun alt act de voinţă faţă de El”, el, Torna, susţine că „una este a poseda binele care este ţelul nostru, şi alta a-l iubi; pentru că iubirea era nedesăvârşită înainte de a poseda acel ţel, şi desăvârşită după ce obţinut posesia”. Pentru el, o iubire fără dorinţă este de neconceput, drept

care răspunsul său este categoric: „Fericirea ultimă a omului constă în cunoaşterea esenţială a lui Dumnezeu prin Intelect; ea nu este un act de Voinţă”. Aici Toma îşi urmează dascălul, pe Albertus Magnus, care declarase că „suprema beatitudine survine când intelectul se află în starea de contemplare” 2! De notat că şi Dante este întru totul de acord:

Deci fericirea-n rai se-ntemeiază pe văz, nu pe iubire, căci ea cură din el şi doar printr-însul scânteiază. 25

La începutul acestor consideraţii încercat să accentuez distincţia dintre Voinţă şi dorinţă şi, prin implicaţie, să disting conceptul de Iubire din filosofia augustiniană a Voinţei de *erosul* platonician din *Banchetul,* unde acesta vădeşte o lipsă în cel ce iubeşte şi năzuinţa sa de a poseda ceea ce-i lipseşte. Ultimul citat pe care l-am dat din Toma arată, cred, în ce măsură conceptul său de facultăţi apetitive este încă îndatorat ideii de dorinţă de a poseda în viaţa de apoi ceea ce ne lipseşte în viaţa pământească. Pentru că Voinţa, înţeleasă în esenţă ca dorinţă, încetează odată cu dobândirea posesiei asupra obiectului dorit, iar afirmaţia că „Voinţa este fericită când se află în posesia lucrului voit” 26 pur şi simplu nu este adevărată – căci tocmai acela e momentul în care Voinţa încetează de a mai voi. Intelectul, care, potrivit lui Toma, este „o facultate pasivă” 27, se bucură de primat asupra Voinţei nu doar pentru că „prezintă un obiect dorinţei”, fiindu-i, de aceea, anterior, ci şi pentru că îi supravieţuieşte Voinţei, care se stinge, aşa-zicând, atunci când şi-a atins scopul. Transformarea Voinţei în Iubire – la Augustin, precum şi la Duns Scotus – era cel puţin în parte inspirată dintr-o mai radicală separare a Voinţei de pofte şi dorinţe, precum şi dintr-o idee diferită despre „scopul şi fericirea ultime ale omului”. Chiar şi în lumea de dincolo omul rămâne tot om, pentru care „fericirea ultimă” nu poate fi pură „pasivitate”. Iubirea putea fi invocată întru reabilitarea Voinţei pentru că e totuşi activă, deşi fără neastâmpăr, neurmărind vreun scop şi netemându-se că l-ar putea rata.

Toma nu ia niciodată în considerare posibilitatea existenţei unei *activităţi* ce-şi are scopul în ea însăşi şi deci poate fi înţeleasă în afara categoriei mijloc-scop. Pentru el, „orice agent acţionează în vederea unui scop… principiul mişcării sale rezidă în acel scop. Aşa se face că ana care este preocupată de scop pune în mişcare, prin porunca sa, arta care este preocupată de mijloace; întocmai cum *meşteşugul navigaţiei comandă celui al construcţiei de nave" 2%* De bună seamă că această idee vine direct din *Etica nicomahică,* cu menţiunea, totuşi, că la Aristotel ea este adevărată despre un singur gen de activitate, şi anume *poiesis,* artele productive, ca deosebite de artele interpretative, în cazul cărora scopul rezidă în activitatea însăşi – cântatul din flaut, comparat cu confecţionarea de flauturi, sau mersul la plimbare, comparat cu mersul spre a ajunge la o anumită destinaţie. La Aristotel e cât se poate de clar că *prăxis-ul* trebuie înţeles prin analogie cu artele interpretative, şi nu prin prisma categoriei mijloc-scop; şi e ciudat că Toma, atât de dependent de doctrinele Filosofului şi în mod special de *Etica nicomahică,* a pierdut aici din vedere distincţia dintre *poiesis* şi *prăxis.*

Oricare ar fi avantajele pe care le oferă această distincţie – şi eu le consider cruciale pentru orice teorie a acţiunii –, ele sunt de puţină relevanţă pentru ideea de fericire ultimă a lui Torna. El opune contemplaţia oricărui gen de acţiune şi în această privinţă se află în perfect acord cu Aristotel, pentru care *energeia tou theou* este contemplativă, deoarece acţiunea şi producţia ar fi „meschine şi nedemne de zei". („Dacă-i iei unei furne vii facultatea de a acţiona, şi mai ales pe aceea de a produce, ce-i mai rămâne în afară de contemplare? 11) Prin urmare, omeneşte vorbind, contemplarea înseamnă „a-nu-face-nimic", a se delecta cu pura intuiţie, cu repausul. Fericirea, pentru Aristotel, „rezidă în răgaz; căci ne ocupăm timpul cu activităţi [acţionând sau producând] ca să ne bucurăm apoi de răgaz, la fel cum purtăm războaie ca să ne bucurăm de pace" 29 Pentru Toma, numai acest ultim scop – beatitudinea contemplaţiei – „mişcă voinţa" cu

necesitate; „voinţa nu poate să nu-l voiască”. Aşadar, „Voinţa mişcă Intelectul ca să fie activ, în felul în care se spune despre un agent că mişcă; pe când Intelectul mişcă Voinţa în felul în care se spune despre scop că mişcă” **30** – adică în felul în care se considera că mişcă aristotelicul „mişcător nemişcat”; or, cum altfel putea acela să mişte decât în virtutea faptului de „a fi iubit”, aşa cum obiectul iubirii îl pune în mişcare pe cel care iubeşte acest obiect? 3

Ceea ce la Aristotel era „cea mai continuă dintre toate plăcerile**11** constituie acum năzuinţa spre beatitudinea veşnică, nu plăcerea ce poate însoţi actele de voinţă, ci o delectare ce aduce voinţa în repaus; astfel încât ultimul ţel al Voinţei, privită în raport cu ea însăşi, este de a înceta să voiască – pe scurt, atingerea propriei ne-fiinţe. Iar în contextul gândirii lui Toma asta înseamnă că orice activitate, întrucât niciodată nu-şi atinge scopul cât timp este încă activă, năzuieşte până la urmă la autosuprimare; mijloacele dispar atunci când scopul este atins. (E ca şi cum, în timp ce scrii o carte, ai fi întruna mânat de dorinţa de a o termina şi a te elibera de scris.) Până unde era dispus Toma să meargă în predilecţia sa tenace pentru contemplaţie ca pură privire şi ne-facere rezultă limpede dintr-o remarcă în treacăt pe care o face cu prilejul tălmăcirii textului paulin care vorbeşte despre iubirea omenească dintre două persoane. Ar putea „bucuria” de a iubi pe cineva – întreabă el – să însemne că „ţelul” ultim al Voinţei a fost plasat în om? fopunsul e negativ, deoarece, potrivit lui Toma, ceea ce spunea Pavel de fapt era că acela „se bucura de fratele său în chip de mijloc pentru a se bucura întru Domnul” **32** – iar la Dumnezeu, cum am văzut, omul nu poate ajunge prin Voinţă sau Iubire, ci doar prin Intelect.

Toate acestea sunt, firește, foarte departe de Iubirea augustiniană, care iubeşte iubirea celui iubit, şi zgârie auzul celor care, trecuţi prin şcoala lui Kant, sunt ferm convinşi că trebuie „să priveşti umanitatea, atât din persoana ta, cât şi din persoana oricui altcuiva… de fiecare

dată ca scop, niciodată numai ca mijloc" 33.

Duns Scotus şi primatul Voinţei

Trecând acum la Duns Scotus, nu va mai fi vorba de un salt peste veacuri, cu inevitabilele discontinuităţi şi discordanţe care nasc suspiciuni în mintea istoricului. Scotus nu era decât cu o generaţie mai tânăr decât Toma d'Aquino, aproape un contemporan al acestuia. Suntem încă în plină scolastică. În textele lui Scotus întâlnim acelaşi ciudat amestec de venerabile citate – tratate ca autorităţi – şi raţiune argumentativă. Deşi nu a compus o *Summă,* procedează şi el la fel ca Toma: începe cu o întrebare, care enunţă ce anume face obiectul cercetării (de exemplu, „Întreb dacă există un singur Dumnezeu"); urmează consideraţii Pro şi Contra, bazate pe citate din autorităţi; sunt date apoi argumente ale altor gânditori; la urmă, sub titlul *Respondeo,* Scotus formulează propriile opinii, „Viae" (Căi), cum le spune el, de urmat în gândire, însoţite de argumentări potrivite**-4** La prima vedere, ai impresia că singurul element de deosebire faţă de scolastica tomistă îl constituie chestiunea primatului Voinţei, care este „demonstrat" de Scotus cu o plauzibilitate argumentativă egală celei pe care o etalase Toma în dovedirea primatului Intelectului şi cu aproape la fel de multe citate din Aristotel. Foarte pe scurt, argumentele opuse ale celor doi se înfăţişează astfel: dacă Torna argumentase că Voinţa este un organ executiv, necesar pentru a transpune în fapt ideile Intelectului, aşadar o facultate doar „subalternă", Duns Scotus susţine că *„Intellectus... est causa subserviens voluntatis".* Intelectul este în slujba Voinţei, furnizându-i obiectele, precum şi cunoaşterea necesară, ceea ce înseamnă că, la rândul său, devine o facultate doar subalternă. El are nevoie de Voinţă ca să-i dirijeze atenţia şi poate funcţiona adecvat numai când obiectul său este „confirmat" de Voinţă. Fără această confirmare, Intelectul încetează să funcţioneze**.35**

Ar fi cam fără rost să reluăm aici vechea controversă în jurul întrebării dacă Scotus a fost un „aristotelician" sau

un „augustinian” – exegeţii au mers până la a susţine că „Duns Scotus este în egală măsură discipol al lui Aristotel şi al Sfântului Toma” 3**6** –, pentru că de fapt Scotus nu a fost niciuna, nici alta. Dar în măsura în care respectiva dezbatere are sens, adică din unghi biografic, se pare că Bettoni, specialistul italian în Scotus, are dreptate: „Duns Scotus rămâne un augustinian care s-a folosit la maximum de metoda aristotelică în expunerea ideilor şi doctrinelor ce formează viziunea sa metafizică asupra realităţii” 37

Aceste aprecieri şi altele similare sunt nişte reacţii de suprafaţă, care însă, din păcate, au reuşit să oblitereze într-o măsură însemnată originalitatea omului şi semnificaţia operei sale, de parcă principalul motiv pentru care *Doctor subtilis* merită atenţia noastră ar consta în subtilitatea, în complexitatea fără egal a expunerilor sale. Scotus era franciscan, iar literatura franciscană a fost întotdeauna mult afectată de faptul că Toma, un dominican, în ciuda unor dificultăţi iniţiale, a fost recunoscut drept sfânt de către Biserică, iar a sa *Summa Theologica* a fost mai întâi folosită, iar până la urmă şi prescrisă drept Manualul pentru studiul filosofiei şi al teologiei în toate şcolile catolice. Cu alte cuvinte, literatura franciscană este apologetică, de obicei precaut defensivă, chiar dacă polemicile lui Scotus însuşi sunt îndreptate împotriva lui Henric de Gand, şi nu a lui Toma. de

O lectură mai atentă a textelor dezminte una din aceste prime impresii; diferenţa şi distincţia omului ies cel mai pregnant în evidenţă atunci când el pare a se conforma cel mai deplin regulilor scolasticii. Astfel, într-un lung pasaj interpretativ la Aristotel, el îşi propune, dintr-odată, „să întărească raţionamentul Filosofului”, iar în discutarea „demonstraţiei” anselmiene a existenţei lui Dumnezeu cedează din când în când ispitei de a o „retuşa” întrucâtva, de fapt într-o măsură însemnată. De reţinut este preocuparea sa de a „sprijini prin raţiune” unele dintre argumentele preluate din autorităţi**.39**

Aflat la un punct de cotitură al istoriei – începutul secolului al XN-lea –, când Evul Mediu lăsa locul

Renaşterii, el ar fi putut spune, într-adevăr, pree-n Pico della Mirandola la finele secolului al – le-a, în plină Renaştere: „Neangajându-mi credinţă faţă de doctrina nimănui, i-am frecventat pe toţi maeştrii filosofiei, am cercetat toate cărţile şi ajuns să cunosc toate şcolile” 40 Doar că Scotus nu ar fi împărtăşit încrederea nalvă a filosofilor de mai târziu în puterea persuasivă a radunii. În miezul reflecuei sale, ca şi în miezul pietăţii sale stă convingerea fermă că, în chestiunile „privitoare la menirea noastră şi la viaţa noastră veşnică, nici chiar cei mai învăţaţi şi mai iscusiţi oeni n-ar putea cunoaşte aproape nimic cu ajutorul raţiunii naturale” 4. Căci „celor ce nu au credimă, dreapta radune, cum ea însăşi se crede a fi, le arată că sunt prin natura lor muritori, atât la trup, cât şi la suflet” 42

Tocmai această atenţie susţinută acordată unor opinii faţă de care rămânea neangajat, dar ale căror examinare şi interpretare alcătuiesc corpul operei sale riscă să-l inducă în eroare pe cititor. Cu siguranţă, Scotus nu era un sceptic – vechi sau modern –, dar avea o mentalitate critică, ceea ce a fost dintotdeauna şi a rămas mereu un lucru foarte rar. Din această perspectivă, mari porţiuni din scrierile sale sună ca o necontenită încercare de a *dovedi* prin pură argumentare ceea ce el bănuia că nu poate fi dovedit; cum ar fi putut fi sigur că are dreptate împotriva aproape a tuturor celorlalţi, dacă nu ar fi parcurs toate argumentele şi nu le-ar fi supus la ceea ce Petrus Johannis Olivi numea „*experimentum suitatis*, un experiment al minţii cu ea însăşi? Iată de ce a considerat necesar să „întărească” vechile argumente sau să le „retuşeze” pe alocuri. Era foarte conştient de ceea ce făcea. După cum singur o spunea: „Vreau să dau cuvintelor [altor gânditori] cea mai rezonabilă interpretare care-mi stă în putinţă” 43. Numal în acest mod ne-polemic putea fi învederată slăbiciunea inerentă a argumentărilor cu pricina.

În gândirea matură a lui Scotus însuşi, această slăbiciune manifestă a raţiunii naturale nu poate fi folosită niciodată ca argument în favoarea superiorităţii unor

presupuse facultăţi iraţionale; el nu era un mistic, iar ideea că „omul e iraţional” o considera „de neconceput” (*incogitabile*).**44** Considera că avem de-a face cu limitarea naturală a unei făpturi esenţialmente *limitate* a cărei finitudine este absolută, „anterioară oricărei raportări la vreo altă esenţă”. „Căci, întocmai cum un corp este limitat mai întâi în el însuşi, prin propriile-i margini, înainte de a fi limitat faţă de orice altceva… tot aşa forma finită este limitată în sine înainte de a fi limitată în privinţa materiei”. **45** Această finitudine a intelectului omenesc – foarte asemănătoare augustinianului *homo temporalis* – se datorează simplului fapt că omul ca om nu s-a creat pe sine, deşi e capabil să se înmulţească la fel ca alte specii animale. Pentru Scotus, aşadar, întrebarea nu e niciodată cum să fie derivată (coborâtă, dedusă) finitudinea din infinitatea divină sau să fie urcată finitudinea umană la infinitatea divină, ci cum să fie explicat faptul că o fiinţă absolut finită poate să conceapă ceva infinit şi să-l numească „Dumnezeu”. „Cum se face că intelectului… nu-i repugnă ceva infinit?” **46**

Formulând ideea altfel: Ce anume din spiritul omenesc îl face capabil să-şi transcendă limitele, finitudinea absolută? Iar răspunsul lui Scotus la această întrebare, diferit de cel al lui Toma, este: Voinţa. Fireşte că nicio filosofie nu poate fi vreodată un substitut pentru revelaţia divină, pe care creştinul o acceptă pe temeiul unor mărturii în care are încredere. Creaţia şi învierea sunt articole de credinţă; ele nu pot fi dovedite sau infirmate prin raţiunea naturală. Ca atare, ele sunt adevăruri *contingente,* factuale, al căror contrariu nu este de neconceput; în ele e vorba de evenimente ce ar fi putut să nu aibă loc. Pentru cei crescuţi în credinţa creştină, ele au aceeaşi valabilitate ca şi alte evenimente despre care ştim doar pentru că avem încredere în spusele unor martori – de pildă, că lumea a existat anterior naşterii noastre sau că pe pământ există locuri în care nu am fost niciodată, sau chiar că anumite persoane sunt părinţii noştri.47

Pentru oameni este cu neputinţă o îndoială radicală, care respinge adeveririle martorilor şi se bizuie doar pe raţiune; acesta e un simplu subterfugiu retoric, infirmat întruna de propria existenţă a celui ce se îndoieşte. Toţi oamenii trăiesc împreună pe temelia solidă pe care o constituie o *fides acquisita,* o credinţă dobândită pe care o.au în comun. Testul pentru nenumăratele fapte a căror veridicitate o considerăm în mod constant de la sine înţeleasă rezidă în faptul că au sens pentru oameni aşa cum sunt aceştia constituiţi. Iar în această privinţă dogma învierii are mult mai mult sens decât ideea filosofică a nemuririi sufletului: o creatură înzestrată cu trup şi suflet poate găsi sens doar într-o viaţă de apoi în care este înviată din moarte aşa cum este şi cum se ştie a fi. „Dovezile" filosofilor în favoarea nemuririi sufletului, chiar şi de-ar fi logic corecte, ar fi irelevante. Spre a fi existenţial relevantă pentru *„viator",* călătorul sau pelerinul pe pământ, viaţa de apoi trebuie să fie o „a doua viaţă", nu un mod de a fi complet diferit, ca entitate dezîncarnată.

Şi totuşi. Dacă lui Scotus i se pare evident că raţiunea naturală a filosofilor nu a acces niciodată la „adevărurile" proclamate de revelaţia divină, rămâne de netăgăduit că ideea de divinitate este anterioară oricărei revelaţii creştine, iar asta înseamnă că în om trebuie neapărat să existe o capacitate mentală graţie căreia el poate transcende tot ce-i este dat, adică însăşi factualitatea Fiinţei. Omul pare capabil să se autotranscendă. Pentru că, potrivit lui Scotus, omul a fost creat odată cu Fiinţa, ca parte integrantă a ei – întocmai cum, potrivit lui Augustin, omul a fost creat nu în timp, ci împreună cu timpul. Intelectul său este armonizat cu această Fiinţă aşa cum organele de simţ sunt potrivite pentru perceperea fenomenelor; intelectul omului este „natural", *„cadit sub natura* '48; orice îi propune intelectul, omul este silit să accepte, în virtutea mărturiei obiectului: *„Non habet în potestate sua intelligere et non intelligere*

Altfel stau lucrurile cu Voinţa. Ei îi poate veni greu să

nu accepte dictatele raţiunii, *dur acest lucru nu e imposibil,* întocmai cum Voinţei nu-i este imposibil să reziste poftelor naturale. *„Dificile est, voluntatem non înclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter înclinatur, sibi dismissa ad condelectândum appetitui senzitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, luptatet în virtuosis et sanctis"*. **50** Tocmai posibilitatea de a se împotrivi pe de o parte imperativelor dorinţei, iar pe de alta dictatelor intelectului şi raţiunii e ceea ce constituie libertatea umană.

Autonomia Voinţei, totala ei independenţă de lucruri aşa cum sunt ele, pe care scolasticii o numeau „indiferenţă" – înţelegând prin asta că voinţa este „nedeterminată" *(indeterminata)* de obiectul ce i se prezintă –, are o singură limitare: nu poate nega cu totul Fiinţa. Limitarea omului nu este nicăieri mai vădită decât în faptul că mintea sa, inclusiv facultatea volitivă, poate susţine ca articol de credinţă că Dumnezeu a creat Fiinţa *ex nihilo,* din neant, deşi nu e capabilă să conceapă „neantul". Prin urmare, indiferenţa Voinţei se raportează la cele contradictorii – *voluntas autem sola habet indiferenţiam ad contradictoria*; numai eul volitiv ştie că „o hotărâre efectiv luată nu era neapărat necesar să fie luată şi că se putea face o alegere complet diferită de cea făcută" 5!

Acesta e testul prin care se demonstrează voinţa, cu ea neputându-se compara nici dorinţa, nici intelectul: un obiect prezentat dorinţei poate doar să atragă sau să respingă, iar o propoziţie înfăţişată intelectului poate fi doar afirmată sau negată. În schimb, este o calitate de bază a voinţei că putem voi şi refuza obiectul înfăţişat de raţiune sau de dorinţă: „În *potestate voluntatis nostrae est habere noile et velle, quae sunt contraria, respectu' unius obiecti"* („Stă în puterea voinţei noastre să vrea şi să refuze, care sunt contrare, în privinţa unui acelaşi obiect**11).52** Spunând asta, Scotus, fireşte, nu neagă că e nevoie de două acte de voinţă succesive pentru a voi şi a re

acelaşi obiect; dar susţine că eul volitiv, efectuând unul din cele două acte, este conştient de a fi liber şi să efectueze contrariul: „Caracteristica esenţială a actelor noastre volitive o constituie… puterea de a opta între lucruri opuse *şi de a revoca alegerea odată focută”* (subl. mea). Tocmai această libertate, care este manifestă doar ca activitate mentală – puterea de a revoca dispare odată ce actul de voinţă a fost executat –, o aveam în vedere când vorbeam, mai înainte, despre sciziunea voinţei.

Pe lângă deschiderea sa la contrarii, Voinţa se poate auto-suspenda şi, cu toate că această suspendare poate fi doar rezultatul unui alt act de voinţă – spre deosebire de nietzscheana şi heideggeriana Voinţă-de-a-nu-voi, despre care vom discuta mai încolo –, această a doua voliţiune, în care este de-a dreptul aleasă „indiferenţa11, constituie o importantă mărturie a libertăţii umane, a capacităţii spiritului de a evita orice determinare coercitivă din afară. Tocmai graţie libertăţii lor, oamenii, deşi parte componentă a Fiinţei create, pot să laude creaţia lui Dumnezeu, căci, dacă o atare laudă ar izvorî din raţiunea lor, ea nu ar fi mai mult decât o reacţie naturală determinată de armonia noastră dată cu toate celelalte părţi ale universului. Dar ei pot, tot aşa, să se abţină de la o asemenea laudă şi chiar „să-l urască pe Dumnezeu şi să afle satisfacţie într-o atare ură” sau cel puţin să refuze a-L iubi.

Acest refuz, pe care Scotus nu-l menţionează în discuţia sa despre posibila ură faţă de Dumnezeu, este postulat prin analogie cu obiecţia sa faţă de vechea maximă că „toţi oamenii vor să fie fericiţi”. El admite că, firește, toţi oamenii vor din fire să fie fericiţi (deşi nu sunt de acord între ei asupra conţinutului fericirii), dar Voinţa – şi în asta rezidă esenţialul – poate să transcendă natura, în acest caz să o suspende: există o deosebire între înclinaţia firească a omului spre fericire şi scopul deliberat ales al propriei vieţi; nu e nicidecum imposibil ca omul, realizându-şi proiectele voite, să facă abstracţie de fericire. Cât priveşte înclinaţia firească şi limitele impuse de natură puterii Voinţei, tot ce se poate spune este că

niciun om nu poate „voi să fie nefericit” 54. Scotus evită să dea un răspuns dar la întrebarea dacă ura faţă de Dumnezeu este posibilă sau nu, din pricina strânsei legături pe care această întrebare o are cu problema răului. La fel ca predecesorii şi succesorii săi, el neagă că omul poate voi vreodată răul ca rău, dar nu fără a exprima anumite îndoieli în privinţa posibilităţii punctului de vedere opus” 55

Autonomia Voinţei – „voinţa şi nimic altceva este cauza totalităţii actelor de voinţă” *(„nihil alind a voluntate est causa totalis volitionis în volun*tate**”) 56** – limitează în chip decisiv puterea raţiunii, al cărei dictat nu este absolut; nu limitează însă puterea naturii, fie că vorbim de natura omului lăuntric, numită „înclinaţii”, sau de cea a împrejurărilor din afară. Voinţa nu e nicidecum atotputernică sub aspectul efectivităţii: forţa ei constă doar în faptul că nu poate fi constrânsă să voiască. Pentru a ilustra această libertate mentală, Scotus dă exemplul unui om care s-a aruncat de pe o înălţime.5**7** Oare acest act nu pune capăt libertăţii sale, de vreme ce acum el cade cu necesitate? Scotus consideră că nu. În timp ce respectivul om, sub efectul gravitaţiei, cade cu necesitate, el continuă să fie liber „de a voi să cadă”, putând, fireşte, şi să-şi schimbe gândul, doar că în acest caz nu ar fi capabil să anihileze ceea ce a declanşat voluntar şi deci s-ar afla supus necesităţii. Aici ne amintim de exemplul din Spinoza cu piatra în curs de rostogolire, care, dacă ar fi înzestrată cu conştiinţă, ar fi cu necesitate pradă iluziei că s-a azvârlit singură şi acum se rostogoleşte din proprie voinţă liberă. Astfel de comparaţii sunt utile spre a ne da seama în ce măsură asemenea propoziţii şi ilustrările lor, travestite în forma unor argumente plauzibile, depind de asumpţii preliminare despre necesitate şi libertate ca fapte intrinsec evidente. Rămânând la ilustraţia de adineauri – nicio lege a gravitaţiei nu poate avea putere asupra libertăţii garantate în experienţa lăuntrică; după cum nicio experienţă lăuntrică nu are valabilitate în lume aşa cum este aceasta în chip real şi necesar în conformitate cu

experienţa exterioară şi cu raţionamentul corect al intelectului.

Duns Scotus deosebeşte între două feluri de voinţă: „voinţa naturală" *(ut natura),* care urmează înclinadile naturale şi poate fi inspirată de radune, ca şi de dorinţă, şi „voinţa liberă" *(ut libera)* în sens propriu**.58** El este de acord cu aproape toţi ceilalţi filosofi că ţine de natura umană să încline spre bine, şi exprimă voinţa rea ca pe o slăbiciune omenească, ca pe un neajuns al unei creaturi provenite din neant *(„creatio ex nihilo")* şi care, de aceea, posedă o anumită înclinaţie de a recădea în nefiinţă *(„omnis creatura potest tendere în nihil et în non esse, e o quod de nihilo est").* 59 Voinţa naturală lucrează asemeni „gravitaţiei din corpuri" şi el o numeşte *„ajfectio commodi",* afectarea noastră de către ceea ce este potrivit şi convenabil. Dacă omul ar avea doar voinţa sa naturală, el ar fi cel mult un *bonum animal,* un fel de dobitoc luminat, a cărui raţionalitate l-ar ajuta ea singură să aleagă mijloacele potrivite pentru scopuri date de natura umană. Voinţa liberă – ca deosebită de *liberum arbitrium,* care e liber doar să aleagă mijloacele pentru un scop predesemnat – proiectează liber scopuri ce sunt urmărite *de dragul lor înseşi,* urmărire de care doar Voinţa este capabilă: *„[voluntas] eram est productiva actum.",* „căci Voinţa produce propriul ei act" 60. Păcat doar că Scotus nu pare să spună nicăieri ce este de fapt acest scop proiectat în mod liber, deşi pare să fi considerat activitatea de liberă proiectare perfecţiunea reală a Voinţei. **6**

Cu mare regret trebuie să admit că aici nu este locul potrivit (iar dacă ar fi, nu aş avea eu competenţa necesară) pentru a scoate în evidenţă originalitatea gândirii lui Duns Scotus şi, în particular, „pasiunea pentru o gândire constructivă, detectabilă în întreaga sa operă autentică12, pe care nu a avut nici timpul – a murit relativ tânăr, prea tânăr pentru un filosof – şi poate nici înclinaţia de a o expune sistematic. Ar fi greu de indicat un alt mare filosof, un alt gânditor de se-a – iar aceştia nu sunt mulţi – „la care [atâtea lucruri] să trebuiască să fie descoperite şi ajutate

de atenţia şi înţelegerea noastră” **6**3.

Un atare ajutor va fi cu atât mai bine-venit, dar şi cu atât mai greu de oferit, cu cât pentru Scotus nu se va putea găsi o nişă comodă între predecesorii şi succesorii săi în istoria ideilor. Nu va fi suficient să se evite clişeul didactic de „adversar sistematic al Sfântului Toma”, iar în insistenţa sa asupra Voinţei ca facultate mal nobilă decât intelectul Scotus a avut printre scolastici numeroşi precursori, cel mai de seamă fiind Petrus Johannis Olivi.**64** Nu va fi suficient nici să se evidenţieze şi să se elucideze în detaliu influenţa sa neîndoielnic mare asupra lui Leibniz şi a lui Descartes, deşi rămâne încă adevărată constatarea de acum peste şaptezeci de ani a lui Windelband că legăturile acestora cu „cei mai mari dintre scolastici… n-au beneficiat, din păcate, de consideraţia şi tratamentul pe care le merită” 65. Desigur că prezenţa intimă a moştenirii augustiniene în opera lui Scotus e prea vizibilă pentru a scăpa atenţiei – nimeni nu l-a citit pe Augustin cu mai multă simpatie şi cu o mai profundă înţelegere –, iar îndatorarea sa faţă de Aristotel era poate mai mare şi decât cea a lui Toma d’Aquino. Rămâne totuşi adevărat că în ceea ce priveşte esenţialul gândirii sale – contingenţa, ca preţ plătit fără preget pentru libertate – nu a avut nici precursori, nici succesori. La fel în ce priveşte metoda sa: o elaborare scrupuloasă a ceea ce Olivi numise *experimentum suitatis* în experimente mentale, considerate testul ultim în examinarea critică efectuată de spirit în cursul operaţiilor sale cu sine şi înăuntrul său *(experimur în nobis, experientia interna66).*

În cele ce urmează voi încerca sărezum acele dezvoltări – sau experimente mentale – izbitor de originale şi extrem de relevante, care în mod vădit se află în răspăr cu tradiţiile noastre filosofice şi teologice, dar care pot uşor trece neobservate, pentru că sunt prezentate în maniera scolasticilor şi se pierd cu uşurinţă în hăţişurile argumentărilor scoţiene. amintit deja unele din intuiţiile sale remarcabile: întâi, obiecţia lui la vechiul clişeu că „top oamenii vor să fie fericiţi” (clişeu din care nu va rămâne

mai mult decât „nimeni nu poate vor să fie nefericit”); în al doilea rând, nu mai puţin surprinzătoarea demonstraţie a existenţei contingenţei („cei ce tăgăduiesc contingenţa ar trebui torturaţi până când vor recunoaşte că ar fi posibil să *nu* fie torturaţi” **6**7). Când în contextul unor consideram erudite dai peste asemenea remarci prozaice, eşti tentat să vezi în ele simple vorbe de duh. Valabilitatea lor, potrivit lui Scotus, depinde de *experientia internă,* o experienţă a minţii a cărei evidenţă poate fi negată doar de cei lipsiţi de respectiva experienţă, aşa cum un orb ar nega experienţa culorii. Caracterul sec al unor asemenea remarci ar putea sugera mai degrabă nişte fulguraţii ale intuiţiei decât nişte gânduri elaborate, dar aceste fulguraţii abrupte au loc de regulă înăuntrul unor asemenea gânduri, ca nişte sentinţe cu miez decantate în urma unor precedente examinări critice. Pentru Scotus este caracteristic că, în ciuda „pasiunii pentru gândirea constructivă”, nu se numără printre constructorii de sisteme; cele mai surprinzătoare intuiţii ale sale se ivesc pe neaşteptate şi, aşa-zicând, în afara contextului; el trebuie că era conştient de dezavantajele ce rezultă de aici, dat fiind că ne previne explicit împotriva angajării în dispute cu adversari „cârcotaşi” care, fiind lipsiţi de „experienţa lăuntrică”, pot să biruie într-o dispută, dar să rateze totodată esenţialul tezei în discuţie**.68**

Să plecăm de la Contingenţă ca preţ plătit în schimbul libertăţii. Scotus e singurul gânditor la care vocabula „contingent” nu are o conotaţie peiorativă. „Despre contingenţă afirm că nu este doar o privaţiune sau un defect al Fiinţei, un fel de meteahnă… ce constituie un păcat. Ea este un mod al Fiinţei, aşa cum necesitatea este un alt mod”. 69 Această poziţie i se pare inevitabilă, o chestiune de integritate intelectuală pentru cine vrea să salveze libertatea. Primatul Intelectului asupra Voinţei trebuie respins „pentru că nu poate în niciun chip să salveze libertatea” – *„quia hoc nullo modo salvat libertatem” 70.* Pentru Scotus, principala deosebire dintre creştini şi păgâni rezidă în ideea biblică privind originea

universului: universul din Facere nu a luat fiinţă prin emanaţia unor forţe necesare predeterminate, ceea ce ar fi fa. cut ca şi existenţa lui să fie necesară, ci a fost creat *ex nihilo* prin hotărârea unui Dumnezeu-Creator care, trebuie presupus, era pe deplin liber să creeze o lume diferită, unde nu ar fi valabile nici adevărurile noastre matematice, nici preceptele noastre morale. De unde rezultă că tot ce există e posibil să nu fi existat – cu excepţia lui Dumnezeu însuşi. Existenţa Sa este necesară din perspectiva unei lumi ne-necesare pe care El a „proiectat-o" liber, dar nu este necesară în sensul că ar fi existat vreodată o necesitate care L-a constrâns sau inspirat în creaţia Sa; o asemenea necesitate ce ar fi lucrat prin El ar fi în vădită contradicţie cu omnipotenţa lui Dumnezeu, ca şi cu supremaţia Sa.

Oamenii sunt parte integrantă a Creaţiei, şi toate capacităţile lor naturale, inclusiv intelectul, se conformează legilor instituite prin decret divin. Totuşi Omul, spre deosebire de toate celelalte părţi ale Creaţiei, nu a fost proiectat în mod liber, ci creat după chipul lui Dumnezeu însuşi – ca şi cum Dumnezeu a avut nevoie nu numai de îngeri, într-o lume supranaturală, ci şi de făpturi create după chipul Său în mijlocul naturii pământeşti, pentru a-l ţine companie. Trăsătura distinctivă a acestei făpturi, evident mai apropiată de Dumnezeu decât oricare alta, nu este nicidecum creativitatea; căci în acest caz creatura ar fi fost într-adevăr ceva asemeni unui „zeu muritor" (şi înclin să cred că acesta e motivul foarte probabil pentru care Scotus nu şi-a urmat până la capăt ideea de „scop liber proiectat al Voinţei", deşi pare să fi considerat o atare „capacitate neîngrădită de a proiecta liber" drept „adevărata perfecţiune" 71). În schimb, creatura lui Dumnezeu se distinge prin capacitatea mentală de a afirma sau nega liber, neconstrânsă nici de dorinţe, nici de raţiune. E ca şi cum Fiinţa, odată ce a căpătat existenţă, avea nevoie, pentru a se împlini, de judecata finală a lui Dumnezeu – „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte" –, această

judecată fiindu-l prilejuită şi de muritorul creat după chipul Său.

În orice caz, preţul libertăţii Voinţei este de a fi liberă faţă de orice obiect; omul poate „să-L urască pe Dumnezeu şi să afle mulţumire în această ură", dat fiind că orice act de voinţă este însoţit de o anume plăcere (i*delectatio*)**.72** Libertatea Voinţei nu constă în alegerea mijloacelor pentru un scop predeterminat – *eudaimonia* sau *beatitudo* sau *norocul* –, tocmai pentru că acest scop este deja *dat* de natura umană; ci constă în a afirma sau nega sau urî liber orice îi stă în faţă. Această libertate a voinţei de a *lua poziţie* mental este cea care-l deosebeşte pe om de restul creaţiei; fără ea, omul ar fi cel mult un vieţuitor luminat *(bonum animal)* sau, cum spusese mai înainte Olivi, o *bestia intellectualis,* un dobitoc înzestrat cu intelect**.73** Miracolul spiritului omenesc îl constituie, cum spunea Olivi74, acea virtute a Voinţei de a putea transcende totul *(„voluntas transcenditomnecreatum"),* acesta fiind semnul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Ideea biblică potrivit căreia Dumnezeu i-a arătat preferinţa Sa dându-i stăpânire asupra tuturor lucrărilor ieşite din mâinile Sale (Psalmul **8**) l-ar face doar superior tuturor lucrurilor create; nu l-ar face *absolut diferit* de acestea. Eul volitiv, când spune în cea mai înaltă manifestare a sa, *Amo: Volo ut sis",* „Te iubesc; vreau să fii" – şi nu „Vreau să te „sau „Vreau să te stăpânesc –, se vădeşte capabil de aceeaşi iubire pe care se presupune că Dumnezeu le-o poartă oamenilor, creaţi de El doar pentru că a voit ca ei să existe şi pe care *îi iubeşte foră să-i dorească.*

Iată în ce mod li se înfăţişa creştinilor chestiunea şi din ce motiv „creştinii… spun că Dumnezeu acţionează contingent… liber şi contingent' Dar, potrivit lui Scotus, este posibil ca la aceeaşi evaluare a contingenţei să se ajungă şi urmând calea filosofiei. La urma urmei, Filosoful e cel care a definit contingentul şi accidentalul *(to symbebekos)* drept „ceea ce ar putea şi să nu fie" *(endechomenon me ei mai) 76,* or de ce anume este eul volitiv mai conştient în fiecare act de voinţă decât de faptul

că ar fi putut şi să nu voiască *(experitur eram qui vuitseposse non velle77) 1* Cum ar putea fi vreodată capabil omul, în lipsa acestui test lăuntric infăilibil, să distingă între un act de voinţă liber şi o dorinţă irezistibilă?

Ceea ce aparent pleda împotriva libertăţii Voinţei de a voi sau a se împotrivi era legea cauzalităţii, pe care Scotus o cunoştea tot în versiunea aristotelică: un lanţ cauzal care ar face inteligibilă mişcarea şi ar duce în cele din urmă la o sursă nemişcată a oricărei mişcări, la un „mişcător nemişcat", la o cauză ce ea însăşi nu are cauză. Tăria acestui argument sau, mai degrabă, forţa lui explicativă rezidă în asumpţia că este suficientă şi o singură cauză pentru a explica de ce ceva trebuie mai curând să fie decât să nu fie, adică pentru a explica mişcarea şi schimbarea. Scotus contestă toată această idee de lanţ cauzal care duce în linie neîntreruptă, printr-o succesiune de cauze suficiente şi necesare, şi care, pentru a se evita regresul la infinit, ajunge finalmente în mod necesar la o necauzată Cauză Primă.

El începe discuţia întrebând dacă „actul voinţei este cauzat în ea de obiectul care o mişcă sau de voinţa care se mişcă pe sine" şi respinge răspunsul că este mişcată de un obiect din afara ei, pentru că acest răspuns nu poate nicicum să salveze libertatea *(„quia hoc nullo modo salvat libertatem*). Răspunsul opus, că Voinţa este omnipotentă, îl respinge pentru că acesta nu poate da seama de toate consecinţele care urmează unui act de voinţă *(„quia tune non possunt şalvari omnes conditiones quae consequuntur actum volend F).* Astfel ajunge la o „poziţie mediană", în fapt singura care salvează ambele fenomene – libertatea şi necesitatea. Prezentat în această formă, totul sună precum unul din obişnuitele exerciţii logice scolastice, precum un destul de găunos joc cu concepte abstracte. Deodată însă, Scotus duce investigaţia mai departe şi ajunge la o teorie a „cauzelor parţiale... [cel pot concura pe bază de egalitate şi independent una de alta".

Luând ca un prim exemplu procreaţia, unde două

substanţe independente, cea masculină şi cea feminină, trebuie să se împreuneze spre a da naştere copilului, Scotus ajunge la teoria că orice schimbare se produce pentru că o pluralitate de cauze se întâmplă să coincidă, iar coincidenţa produce textura realităţii în treburile omeneşti**.78** Fondul chestiunii nu se rezumă, aşadar, la a insista asupra libertăţii originare a lui Dumnezeu în crearea lumii, şi deci asupra posibilităţii ca El să fi creat o lume total diferită, ci constă în a arăta că schimbarea şi mişcarea ca atare, fenomene ce iniţial, la Aristotel, duseseră la Legea Cauzalităţii, *altiai* şi deopotrivă *archai,* sunt dominate de Contingenţă.

Prin „contingent", spunea Scotus, „nu înţeleg ceva ce nu este necesar sau care nu este mereu în existenţă, ci ceva al cărui opus ar fi putut să se producă în momentul când în fapt s-a produs acel ceva. Iată de ce nu spun că ceva este contingent, ci că ceva este *cauzat în chip contingen*f" 79. Cu alte cuvinte, tocmai elementul cauzativ din treburile omeneşti e cel care le concină la contingenţă şi impredictibilitate. Nimic, într-adevăr, nu se putea afla într-o mai mare contradicţie cu toată tradiţia filosofică decât această insistenţă asupra caracterului contingent al proceselor. (E de-ajuns să ne gândim la puzderia de cărţi care au fost scrise pentru a explica necesitatea izbucnirii celor două războaie mondiale, fiecare dintre teoriile propuse scoţând în evidenţă câte o cauză unică – când de fapt nimic nu pare mal plauzibil decât că un cumul de cauze, probabil pus până la urmă în mişcare de încă una în plus, a „cauzat în chip contingent" cele două conflagraţii.)

Deşi această idee de contingenţă corespunde experienţei eului volitiv, care în actul de voinţă se ştie a fi liber, neconstrâns de scopurile sale să acţioneze sau să nu acţioneze în vederea realizării lor, ea se află în acelaşi timp într-o opoziţie aparent de nerezolvat cu o altă experienţă, la fel de valabilă, a minţii şi a simţului comun, care ne spune că în realitate trăim într-o lume factuală a *necesităţii.* E posibil ca ceva să se fi produs cu totul întâmplător, dar, odată ce a dobândit existenţă şi realitate,

acel ceva îşi pierde aspectul de contingenţă şi ni se înfăţişează sub chipul necesităţii. Chiar şi dacă e vorba de un eveniment produs de noi înşine, sau în cazul căruia noi suntem cel puţin una din cauzele contribuitoare – ca la încheierea unei căsnicii sau la comiterea unui delict –, simplul fapt existenţial că acest eveniment este acum aşa cum a devenit (indiferent de ce) pare a se opune oricăror reflecţii privitoare la caracterul său iniţial aleatoriu. Contingentul odată întâmplat, nu mai putem descâlci mănunchiul de fire în care era încâlcit înainte de a fi devenit un *eveniment* – ca şi cum ar mai putea încă să fie sau să nu fie.**80**

Raţiunea acestei stranii schimbări de perspectivă, care prilejuieşte multe dintre paradoxurile legate de problema libertăţii, o constituie inexistenţa unui substitut, real sau imaginar, al existenţei ca atare. Fireşte, fluxul timpului şi al schimbării poate dizolva fapte şi evenimente; dar fiecare dintre aceste disoluţii, chiar şi schimbarea cea mai radicală, presupune deja realitatea care a precedat-o. În cuvintele lui Scotus: *„tot ce e trecut este absolut necesar”* 1 Non-existema mea *a devenit*condida necesară a existenţei mele, încât nu pot, mental sau altminteri, să o concep, deoarece, fiind parte integrantă a Fiinţei, sunt incapabil să concep nefiinţa, întocmai cum îl concep pe Dumnezeu creatorul Fiinţei, dar nu pot concepe un Dumnezeu anterior creaţiei *ex nihilo.*

Cu alte cuvinte, înţelegerea aristotelică a actualităţii ca ivindu-se cu necesitate dintr-o potenţialitate precedentă ar fi verificabilă numai dacă ar fi posibilă, cel puţin mental, inversarea procesului de trecere de la actualitate la potenţialitate; or ea este cu neputinţă. Tot ce putem spune despre actual este că *nu* a fost imposibil; nu-i chip să dovedim că a fost necesar, tocmai pentru că acum se vădeşte cu neputinţă pentru noi să imaginăm o stare de lucruri în care el nu s-a întâmplat.

Asta l-a făcut pe John Stuart Mill să afirme că „conştiinţa noastră lăuntrică ne spune că avem o putere [şi anume libertatea] despre care întreaga experienţă externă

a negului omenesc ne spune că nu o folosim niciodată”; căci în ce altceva constă această „experienţă externă a neamului omenesc” decât în ceea ce au consemnat istoricii, a căror privire e îndreptată în urmă, spre ceea ce a *fost factum est* – şi ca atare a devenit deja necesar? În acest moment „experienţa externă” dislocă certitudinile „conştiinţei lăuntrice”, fără însă a le nimici, rezultatul fiind că unei minţi ce vrea să coordoneze şi să ţină în cumpănă „conştiinţa lăuntrică” şi „experienţa externă” i se pare că temeiul însuşi al necesităţii depinde de o contingenţă.

Dacă, pe de altă parte, mintea, alertată de aparenta contradicţie în faţa căreia se află, decide să se orienteze exclusiv după repere dinlăuntrul său şi intră într-o stare de reflecţie asupra trecutului, va descoperi că şi aici, de fapt, ca rezultat ai Devenirii, lucrurile au fost rearanjate şi elementul aleatoriu din procese a fost eliminat în favoarea unei structurări necesare. Aceasta este condiţia necesară a prezenţei existenţiale a eului gânditor cumpănind asupra semnificaţiei a ceea ce a devenit şi acum este. Fără asumarea a *priori* a unui şir unilinear de evenimente ce au fost cauzate necesar, şi nu contingent, nu ar fi posibile nicio explicaţie şi nicio coerenţă. Calea evidentă, şi singura posibilă, de pregătire şi relatare a unei istorisiri constă în a elimina din evenimenţialul real elementele „accidentale”, a căror enumerare fidelă ar fi oricum imposibilă, chiar şi pentru un creier computerizat.

Despre Scotus se spune că admitea bucuros că „nu există un răspuns real la întrebarea privind modul în care pot fi împăcate libertatea şi necesitatea” 8 Nu avea încă la îndemână dialectica hegeliană, în care procesul necesităţii poate produce libertatea. Dar pentru modul său de gândire nici nu era nevoie de o asemenea reconciliere, deoarece libertatea şi necesitatea erau două dimensiuni total diferite ale spiritului; dacă în genere exista un conflict, acesta ar fi fost un conflict intestin, între eul volitiv şi cel gânditor, în care voinţa orientează intelectul şi-l face să întrebe „De ce?”. Raţiunea acestei situaţii e simplă: Voinţa, cum avea să descopere mai târziu Nietzsche, este incapabilă de „a

voi retroactiv”; aşadar, să caute intelectul ce este în neregulă. Întrebarea De ce?

— Care eca-uza – este sugerată de voinţă pentru că ea se experimentează pe sine ca fiind un agent cauzativ.

Acesta esteaspectul Voinţei pe care punem accentul când spunem că „Voinţa e resortul acţiunii”; sau, în limbajul scolasticilor, că „voinţa noastră… este producătoare de acte şi cea prin care posesorul ei lucrează când voieşte în chip formal” 83 Vorbind în termeni de cauzalitate, voinţa cauzează mai întâi acte volitive, iar acestea cauzează apoi anumite efecte pe care nicio voinţă nu le poate anihila. Intelectul, încercând să furnizeze voinţei o cauză explicativă pentru a-i potoli resentimentul faţă de propria-i neputinţă, va fabrica o poveste în care datele să se integreze convenabil. Fără asumarea necesităţii, povestea ar fi lipsită de coerenţă.

Cu alte cuvinte, trecutul, tocmai pentru că este „absolut necesar”, se sustrage puterii Voinţei. Pentru Scotus însuşi, lucrurile se înfăţişau mai simplu: contrariile decisive nu sunt libertatea şi necesitatea, ci libertatea şi natura – Voinţa *ut natura* şi Voinţa *ut libera.* **84** Asemenea Intelectului, Voinţa înclină *în chip natural* spre necesitate, cu excepţia faptului că, spre deosebire de Intelect, ea se poate împotrivi cu succes înclinaţiei.

Există o strânsă legătură între această doctrină a contingenţei şi soluţia surprinzător de simplă a lui Scotus la venerabila problemă a libertăţii în măsura în care aceasta se iscă din însăşi facultatea volitivă. discutat destul de pe larg despre ciudata sciziune a voinţei, despre faptul că fenomenul de doi-în-unul, caracteristic tuturor proceselor mentale şi descoperit mai întâi – de către Socrate şi Platon – în procesul gândirii, se transformă într-o luptă aprigă între Vreau şi Refuz (între *velle* şi *noile*), care trebuie să fie prezentă spre a garanta libertatea: *„Experitur eram qui vult seposse non velle”,* „Cine experiază un act de voinţă experimentează şi posibilitatea de a nu voi” 85. Scolasticii, urmând pe apostolul Pavel şi filosofia augustiniană avoinţei, erau de acord că pentru

tămăduirea relelor Voinţei e necesar harul divin. Scotus, care era, probabil, cel mai cucernic dintre ei, se declara în dezacord cu această teză: pentru răscumpărarea eului volitiv nu e necesară intervenţia divină.

Acest eu volitiv ştie foarte bine cum să se tămăduiască de consecinţele nepreţuitului, însă deopotrivă problematicului dar ai libertăţii omeneşti – problematic deoarece faptul că voinţa este liberă, nedeterminată şi nelimitată de niciun obiect dat din afară sau dinăuntru nu înseamnă că omul ca om se bucură de o libertate nelimitată. Pentru om, modul normal de a scăpa de libertatea sa este *să acţioneze* pur şi simplu la sugestiile voinţei: „De exemplu, în acest moment posibilitatea de a scrie, precum şi posibilitatea de a nu scrie; dar actul meu de a scrie exclude opusul său. Printr-un act al voinţei mă pot determina să scriu, iar printr-un alt act mă pot decide să nu scriu, dar nu pot acţiona simultan potrivit amândurora” 8 Cu alte cuvinte, voinţa umană este nedeterminată, deschisă la contrarii, şi deci scindată, numai cât timp singura activitate a eului constă în formarea de voliţiuni; din clipa în care încetează să voiască şi începe să acţioneze conform uneia din propunerile voinţei, el îşi pierde libertatea – şi omul, posesorul eului volitiv, e la fel de bucuros de această pierdere cum a fost măgarul lui Buridan să rezolve problema alegerii între două căpiţe de fân urmându-şi instinctul: încetează să deliberezi şi apucă-te de mâncat.

În spatele acestei soluţii, care la prima vedere pare prea simplistă, stă o distincţie făcută de Scotus – probabil sub influenţa lui Aristotel – între *activum* şi *factivum.* E vorba de distincţia dintre pura activitate, aristotelica *energeia,* care-şi are finalitatea şi *ergon-ul* în ea însăşi, şi fabricarea, *facere* – care constă în „producerea sau modelarea unui obiect exterior”, iar aceasta presupune „că operaţia este trecătoare, adică are o finalitate exterioară agentului. Artefactele omului sunt produse printr-o astfel de activitate” 87 Activităţile mentale, precum gândirea sau voirea, sunt activităţi de primul fel, şi ele, considera

Scotus, deşi nu produc rezultate în lumea reală, sunt de o „perfecţiune" superioară, pentru că nu sunt, prin esenţa lor, trecătoare. Ele încetează nu pentru că şi-au atins propria finalitate, ci doar pentru că omul este o făptură condiţionată şi incapabilă să le prelungească la infinit.

Scotus asemuieşte aceste activităţi mentale „activităţii" luminii, care „se reînnoieşte permanent din sursa ei şi astfel îşi păstrează constanţa internă şi durează pur şi simplu" **88** Întrucât darul voinţei libere a fost acordat unei *em creatum,* această fiinţă, pentru a se mântui, e silită să treacă de la *activum* la *factivum,* de la pura activitate la modelarea a ceva, care-şi află finalitatea firesc, odată cu ivirea produsului. Trecerea este posibilă deoarece oricărui Vreau îi este inerent un Pot, iar acest Pot> impune lui Vreau limite ce nu sunt în afara activităţii de voire înseşi. *„Voluntas est potenţia quia lipsa aliquid potest",* „Voinţa este o putere pentru că *poate* înfăptui ceva", iar această putere, inerentă Voinţei, este într-adevăr „contrariul aristotelicei *potenţia passiva.* Ea este… un viguros Pot… experimentat de eu" 89

Cu această experienţă a Voinţei ca potenţă mentală a cărei putere nu constă, ca la Epictet, în a proteja spiritul de realitate, ci dimpotrivă, în a-l inspira şi a-i conferi încredere în el însuşi, este ca şi cum şi ajuns la capătul unei istorii al cărei început l-a constituit descoperirea apostolului Pavel că *velle* şi *posse* nu coincid – coincidenţă pe care Antichitatea precreştină o considera de la sine înţeleasă. Ultimul cuvânt al lui Scotus despre Voinţă ca facultate mentală se referă la acelaşi fenomen care a fost elucidat mai deplin multe veacuri mai târziu, în identificarea de către Nietzsche şi Heidegger a Voinţei cu Puterea, exceptând faptul că Scotus nu conştientiza încă aspectul anihilator (nihilist) al fenomenului, adică puterea generată de negaţie. El nu priveşte încă viitorul ca pe o negaţie anticipată a prezentului – ori poate o face numai în sensul general de percepere a futilităţii inerente tuturor evenimentelor pur mundane (după cum spunea Augustin: *„quodfuturum est, tranziturum expectatur",* „le aşteptăm

pe cele viitoare ca pe ceva ce va fi fost" 90.

Omul e capabil să transcendă lumea Fiinţei, împreună cu care a fost creat şi care rămâne habitatul său până la moarte; totuşi, chiar şi activităţile sale mentale nu sunt niciodată fără legătură cu lumea dată simţurilor. Astfel, intelectul este „legat de simţuri" şi „funcţia sa înnăscută este de a înţelege datele senzoriale"; în mod asemănător, Voinţa este „legată de apetitul senzorial", iar funcţia sa înnăscută este „de a se delecta". „*Voluntas coniuncta appetitui senzitivonata est condelectari sibi, sicut intellectus coniunctus sensul natus este intelligere sensibilia*"**.** **91** Aici cuvintele decisive sunt *condelectari sibi,* o plăcere inerentă activităţii volitive înseşi şi distinctă de plăcerea dorinţei în a avea obiectul dorit, care este trecătoare – posesia stinge dorinţa şi plăcerea. *Condelectatio sibi* îşi împrumută delectarea de la proximitatea sa cu dorinţa, şi Scotus spunea explicit că nicio desfătare mentală nu poate rivaliza cu desfătarea produsă de împlinirea dorinţei senzuale, cu menţiunea doar că această desfătare e aproape la fel de trecătoare ca dorinţa însăşi**.92** În consecinţă, el distinge net între voinţă şi dorinţă, dintre care doar cea dintâi nu este trecătoare. Desfătarea inerentă a voinţei în ea însăşi e la fel de firească voinţei precum înţelegerea şi cunoaşterea sunt fireşti pentru intelect, şi poate fi detectată până şi în ură; dar perfecţiunea ei lăuntrică, împăcarea finală a celor doi-în-unul, poate avea loc numai când voinţa se transformă în *iubire.* Dacă voinţa ar fi totuna cu simpla dorinţă de a poseda, ea ar înceta odată cu dobândirea posesiei asupra obiectului; nu dorim ceea ce avem.

În măsura în care Scotus speculează despre viaţa de apoi – adică despre o existenţă „ideală" a omului ca om –, această transformare sperată a voinţei în iubire, cu *ddectatio* ce-i este inerentă, e decisivă. Transformarea vrerii în iubire nu înseamnă că iubirea încetează de a fi o activitate al cărei scop rezidă în ea însăşi; drept urmare, fericirea viitoare, beatitudinea de care omul are parte în viaţa de apoi, nu poate consta în repaus şi contemplare.

Contemplarea lui summum *bonum,* a „lucrului" suprem, adică a lui Dumnezeu, ar fi idealul intelectului, care întotdeauna se întemeiază pe intuiţie; surprinderea unui lucru în „hecceitatea" lui este imperfectă în această viaţă nu doar pentru că aici Supremul rămâne necunoscut, ci şi pentru că intuirea hecceităţii este imperfectă: „intelectul… recurge la concepte universale tocmai pentru că este incapabil să surprindă hecceitatea" 9 Ideea de „pace veşnică" sau de Repaus se naşte din experienţa zbuciumului, a dorinţelor şi poftelor unei făpturi încercate de nevoi, care le poate transcende în activităţi mentale, fără a fi vreodată capabilă să li se sustragă cu totul. Lucrul de care în starea de beatitudine, adică în viaţa de apoi, voinţa nu mai are nevoie şi de care nici nu e capabilă sunt *respingerea* şi ura, ceea ce însă nu înseamnă că în starea de beatitudine omul şi-a pierdut facultatea de a spune „Da".

Acea acceptare necondiţionată este numită de Scotus „Iubire"*: „Amo: volo utsis".* „Beatitudinea este, aşadar, actul prin care voinţa vine în contact cu obiectul ce-i este prezentat de intelect şi îl iubeşte, satisfăcându-şi astfel pe deplin jinduirea firească după el". 94 Aici iarăşi iubirea este înţeleasă ca o activitate, de data asta însă nu mentală, dat fiind că obiectul ei nu mai este absent din simţuri şi nu mai este cunoscut în mod imperfect de către intelect. Căci „beatitudinea… constă în deplina şi perfecta intrare în contact cu obiectul aşa cum acesta este în sine, şi nu doar cum este în minte" 95. Spiritul, depăşind condiţia existenţială de „călător", de pelerin pe pământ, are o premoniţie a acestei beatitudini viitoare în trăirea purei activităţi, adică în transformarea vrerii în *iubire.* Recurgând la distincţia augustiniană dintre *uti* şi *frui,* între a folosi ceva în vederea a altceva şi a se bucura de ceva de dragul lui însuşi, Scotus spune că esenţa beatitudinii constă în *fruitio,* în iubirea perfectă faţă de Dumnezeu de dragul Lui, ca deosebită de iubirea faţă de Dumnezeu de dragul persoanei care iubeşte. Aceasta din urmă, chiar dacă este iubire de dragul propriei mântuiri, rămâne totuşi

amor concupiscentiae, iubire doritoarei Deja la Augustin întâlnim transformarea voirii în iubire, şi e mai mult decât probabil că ambii gânditori erau călăuziţi de cuvintele lui Pavel despre „dragostea [care] nu cade niciodată”, nici chiar atunci când „va veni ceea ce e desăvârşit” şi când toate celelalte se vor fi „desfiinţat” (I Corinteni **13**: **8 – 13**). La Augustin, transformarea se petrece graţie forţei coezive a voinţei; nu există forţă coezivă mai puternică decât dragostea cu care se iubesc între ei îndrăgostiţii („miraculos lipiţi unul de celălalt”). **97** La Scotus însă temeiul experienţial al iubirii etern-durabile este modul său de a concepe iubirea – ca fiind nu numai, aşa-zicând, golită, purificată de dorinţe şi nevoi, ci în care însăşi *facultatea* Voinţei este transformată în pură activitate.

Dacă în viaţa pământească miracolul spiritului omenesc constă în aceea că omul poate, cel puţin mental şi provizoriu, să-şi transcendă condiţia pământească şi să se desfete cu pura actualitate a unui exerciţiu ce-şi are scopul în el însuşi, miracolul sperat al vieţii de apoi este că omul în întreaga-i existenţă va fi spiritualizat. Scotus vorbeşte despre un „corp glorificat” **98** ce nu mai depinde de „facultăţi” ale căror activităţi sunt întrerupte fie de *factivum* – de fabricarea şi modelarea de obiecte –, fie de dorinţele unei creaturi cu nevoi, întreruperi din pricina cărora orice activitate din această viaţă, neexcluzându-le nici pe cele mentale, devine trecătoare. Odată cu transformarea voinţei în iubire, neastâmpărul ei se domoleşte, dar nu se stinge; puterea trainică a iubirii este simţită nu ca încetare a mişcării – aşa cum în locul furiei războiului ar fi simţită liniştea păcii –, ci ca seninătate a unei mişcări fără de sfârşit, autonome şi care-şi află împlinirea în ea însăşi. Nu e vorba de liniştea şi desfătarea de după o lucrare desăvârşită, ci de calmul unui act care îşi află repausul în scopul său atins. În viaţa pământească suntem familiarizaţi cu asemenea acte în *experientia interna* şi, potrivit lui Scotus, trebuie să fim capabili să le înţelegem drept presimţiri ale unui viitor incert în care vor dura în veci. Atunci „facultatea operativă îşi va afla calmul

în obiectul ei prin actul desăvârşit [iubirea] prin care îl realizează" 99.

Ideea că ar putea exista o activitate ce-şi află repausul în ea însăşi este surprinzător de originală – fără precedent sau prelungire în istoria gândirii occidentale –, întocmai ca şi preferinţa ontologică a lui Scotus pentru contingent în defavoarea necesarului şi pentru particularul existent, în defavoarea universalului. Am încercat să arăt că la Scotus avem de-a face nu cu o simplă inversare conceptuală, ci cu intuiţii autentice noi, care, probabil, ar putea fi explicate toate drept condiţiile speculative cerute de o filosofie a libertăţii. Din câte-mi pot da seama, în istoria filosofiei doar Kant poate fi egalul lui Scotus în devotamentul necondiţionat faţă de libertate. Şi totuşi Kant, în mod cert, nu i-a cunoscut scrierile. De aceea voi încheia cu un pasaj ciudat din *Critica raţiunii pure* care cel puţin se ocupă de aceeaşi problemă, deşi să a pomeni defel Libertatea Voinţei:

E un lucru cu totul remarcabil că dacă se presupune că ceva există nu ne putem sustrage consecinţei că ceva există în mod necesar… Dimpotrivă, oricare ar fi conceptul despre un lucru pe care l-aş admite, găsesc că existenţa lui nu poate fi niciodată reprezentată de mine ca absolut necesară şi că, oricare ar fi acest lucru existent, nimic nu mă împiedică să gândesc non-existenţa lui, că prin urmare eu trebuie să admit, într-adevăr, ceva necesar pentru ceea ce există în genere, dar nu pot gândi nici un singur lucru ca fiind el însuşi necesar în sine. Aceasta înseamnă că nu pot *încheia* niciodată regresia spre condiţiile existenţei fără a admite o fiinţă necesară, dar nu pot *începe* niciodată de la ea. [Şi încheind această deliberare câteva pagini mai departe]… nu există nimic care să lege în mod absolut raţiunea de această existenţă, ci [ea, raţiunea] poate oricând şi fără contradicţie să suprime o asemenea existenţă; numai în idei se află necesitatea absolută.100

La care putem adăuga, instruiţi de Scotus, că neantul absolut nu poate fi găsit în gândire. Vom avea prilejul să revenim la această idee mai târziu, când vom discuta

despre destinele incerte ale facultăţii volitive către sfârşitul epocii moderne.

CAPITOLUL IV

Concluzii *II Idealismulgerman şi „curcubeul conceptelor”*.

Înainte de a ajunge la partea finală a consideraţiilor mele, voi încerca să justific ultimul şi cel mai mare salt peste veacuri făcut în această prezentare schematică şi fragmentară, pe care am avut prezumţia s-o anunţ ca pe o istorie a Voinţei. menţionat deja îndoielile mele faţă de posibila legitimitate a unei „istorii a ideilor”, a unei *Geistesgeschichte* sprijinite pe asumpţia că ideile se succedă şi dau naştere una alteia într-o succesiune temporală. O atare asumpţie are sens doar în sistemul dialecticii hegeliene. Dar, dincolo de orice teorii, există o consemnare a ideilor marilor gânditori al căror loc în istoria factuală este indiscutabil şi a căror mărturie în afirmarea sau negarea Voinţei am atins-o aici doar în treacăt – de o parte a disputei pe Descartes şi Leibniz, iar de cealaltă, pe Hobbes şi Spinoza.

Singurul mare gânditor din aceste veacuri care ar fi cu adevărat irelevant în contextul nostru este Kant. La el Voinţa nu este o capacitate mentală *aparte,* distinctă de gândire, ci este raţiune practică, o *Vemunftwille* ce nu diferă semnificativ de aristotelicul *nous praktik Os*; consider pe deplin îndreptăţită afirmaţia că „principala teză a filosofiei morale kantiene este că raţiunea pură poate fi practică”! Voinţa nu este la Kant nici libertate de alegere *(liberum arbitrium),* nici propria-şi cauză; pentru el, pura spontaneitate, pe care adesea o numea „spontaneitate absolută”, există numai în gândire. Voinţa kantiană e delegată de raţiune să-i fie organul executiv în tot ce ţine de conduită.

Mult mai stânjenitoare şi având, ca atare, nevoie de justificare este absenţa din consideraţiile noastre a evoluţiei idealismului german de după Kant, saltul făcut peste Fichte, Schelling şi Hegel, care în maniera lor speculativă au rezumat secolele epocii moderne. Căci

ivirea şi apoi declinul epocii moderne nu sunt o născocire a „istoriei ideilor”, ci un eveniment factual şi databil: descoperirea întregului pământ şi a unei părţi din univers, naşterea ştiinţei şi tehnologiei moderne, urmate de declinul autorităţii Bisericii, de secularizare şi de Iluminism.

Această importantă fractură factuală intervenită în trecutul nostru a fost caracterizată şi interpretată dintr-o multitudine de puncte de vedere, toate legitime; în contextul a ceea ce discutăm aici, cea mai decisivă evoluţie petrecută în cursul acestor secole a constituit-o subiectivizarea gândirii cognitive şi deopotrivă a celei metafizice. Abia în cursul acestor secole a devenit omul centrul de preocupări pentru ştiinţă, precum şi pentru filowfie. Asta nu s-a întâmplat mai devreme, deşi, după cum am văzut, descoperirea Voinţei a coincis cu descoperirea „omului lăuntric” într-un moment când omul devenise „o întrebare pentru el însuşi”. Abia când ştiinţa a dovedit nu numai că simţurile omeneşti sunt supuse erorii – care putea fi corectată în lumina unor noi dovezi, în scopul dezvăluirii „adevărului” –, ci şi că aparatul senzorial al omului era pe veci incapabil de certitudini intrinsec evidente, spiritul omului, acum redus la el însuşi, a început, cu Descartes, să caute o „certitudine” care să fie un pur dat al conştiinţei. Când Nietzsche numea epoca modernă „şcoală a suspiciunii”, înţelegea prin aceasta că, cel puţin începând cu Descartes, omul nu a mai fost sigur de nimic, nici măcar de propria-i realitate, ci a simţit nevoia să demonstreze nu doar existenţa lui Dumnezeu, ci să-şi demonstreze şi propria existenţă. Descartes găsea certitudinea lui eu sunt în al său *cogito me cogitare,* adică într-o experienţă mentală pentru care nu era necesar niciunul din simţurile care ne livrează realitatea noastră şi a lumii.

O atare certitudine este, desigur, foarte contestabilă. Încă Pascal, altminteri influenţat şi el de Descartes, obiecta că această conştiinţă nu ar fi suficientă nici pentru a distinge între vis – şi realitate: un biet meşteşugar care

în fiecare noapte, timp de douăsprezece ore, ar visa că e rege ar avea aceeaşi viaţă (şi s-ar bucura de aceeaşi cantitate de „fericire”) ca un rege care ar visa în fiecare noapte că e un biet meşteşugar. În plus, dat fiind că „deseori visăm că visăm”, nimic nu poate garanta că ceea ce numim viaţa noastră nu este în întregul ei decât un vis din care ne vom trezi în moarte. A pune totul la îndoială („de *omnibus dubitandum est”)* şi a afla certitudine în chiar activitatea de punere la îndoială, cerută de „noua filosofie [care] pune totul la îndoială” (Donne), nu serveşte la nimic, căci cel ce practică o astfel de îndoială nu este oare obligat să se îndoiască şi de faptul că se îndoieşte? Nimeni, ce-i drept, nu a mers atât de departe, dar asta nu înseamnă decât că „nimeni nu a fost vreodată sceptic [p*yrrhonian*, în limbajul lui Pascal] până la capăt”, deşi nu raţiunea l-a întărit; l-a oprit de la aceasta „natura [venită în ajutorul nevolnicei raţiuni”; aşadar, cartezianismul era „ceva asemenea poveştii lui Don Quijote” 2

Câteva secole mai târziu, Nietzsche, aplicând încă aceeaşi formulă de gândire, suspecta că „crezul nostru [cartezian] în «eu» [în eul gânditor]... ca fiind unica realitate care [ne face] să atribuim realitate lucrurilor în general” 3 Într-adevăr, nimic nu a devenit mai caracteristic pentru ultimele faze ale metafizicii decât acest fel de răsturnare a raporturilor, al cărei maestru inegalabil a fost Nietzsche, cu necruţător de onestele sale experimente mentale (*Gedankexperimenten).* Dar acest joc – pe atunci încă un joc de gândire, nu unul de limbaj – nu a devenit posibil decât după ce, odată cu naşterea idealismului german, toate punţile au fost rupte, „în afară de punţile-curcubeu ale conceptelor” 4, sau, exprimându-ne mai puţin poetic, după ce filosofii au priceput că „noutatea poziţiei noastre contemporane în filowfie rezidă în convingerea, pe care nicio epocă dinaintea noastră n-a împărtăşit-o, că nu posedăm adevărul. Toate generaţiile anterioare «au fost în posesia adevărului», chiar şi scepticii” 5.

Nietzsche şi Heidegger greşesc, cred eu, în datarea acelei convingeri moderne; de fapt, ea a însoţit naşterea

ştiinţei moderne şi apoi a fost atenuată de „certitudinea” carteziană ca substitut al adevărului; la rândul ei, aceasta a fost năruită de Kant alături de rămăşiţele scolasticii, care, sub formă de exerciţii logice şi sub forma dogmatismului „şcolilor”, dusese o existenţă destul de fragilă, de pură erudiţie. Dar abia la sfârşitul secolului al XIX-lea (aici Heidegger are dreptate) convingerea că nu posedăm adevărul a devenit opinia comună a păturilor educate şi s-a impus precum ceva de felul Spiritului Epocii, avându-şi în Nietzsche cel mai neînfricat exponent.

Totuşi, puternicul factor care a întârziat timp de veacuri această reacţie a răsărit el însuşi, odată cu naşterea ştiinţelor, în chip de răspuns firesc al oricărui om capabil de gândire la enormul şi enorm de rapidul progres al cunoaşterii omeneşti, progres care inevitabil făcea ca, prin comparaţie, secolele precedente, de după Antichitate, să pară simplă stagnare. Conceptul de *Progres* ca o vastă campanie colectivă în interesul cunoaşterii de dragul ei înseşi, „la care iau parte toţi oamenii de ştiinţă din trecut, prezent şi viitor… apărea pentru prima dată pe deplin conturat în scrierile lui Francis Bacon < (\ Odată cu el s-a produs, la început aproape automat, o importantă mutaţie în înţelegerea Timpului – instalarea Viitorului în poziţia privilegiată ocupată până atunci de Prezent sau de Trecut. Ideea că în mod necesar fiecare nouă generaţie avea să cunoască mai mult decât predecesoarea ei şi că această înaintare nu se va încheia niciodată – convingere care abia în vremea noastră a găsit contestatari – a fost îndeajuns de importantă; dar şi mai importantă pentru contextul discuţiei noastre este percepţia simplă, prozaică conform căreia „cunoaşterea ştiinţifică” se obţine şi poate fi obţinută doar „pas cu pas, prin contribuţia *generaţiilor* de exploratori care adaugă la descoperirile predecesorilor şi treptat le amendează”.

Dezvoltarea ştiinţei a început cu noile descoperiri ale astronomilor, savanţi care nu numai că au „folosit în modul cel mai sistematic” rezultatele predecesorilor lor, ci, fără observaţiile consemnate şi fiabile ale generaţiilor

anterioare, nici n-ar fi putut realiza niciun fel de „progres”, dat fiind că durata de viaţă a unui om, sau a unei generaţii de oameni, este, evident, prea scurtă pentru a verifica datele şi a valida ipotezele ştiinţifice din acest domeniu. Dar „astronomii alcătuiseră cataloage utilizabile de către viitorii oameni de ştiinţă”, adică duraseră temelia pentru progresele ştiinţifice. (Astronomia, fireşte, nu a fost cu totul singură în iniţierea progresului. Toma d’Aquino era conştient de o „sporire a cunoaşterii ştiinţifice” –, *augmentum factum est”* –, pe care o explica prin „lipsurile din cunoştinţele celor ce primii au inventat ştiinţele”. Meşteşugarii, de asemenea, obişnuiţi cu metoda încercării şi erorii, erau pe deplin conştienţi de anumite ameliorări survenite în meseriile lor. Breslele însă „puneau accentul pe continuitate, şi nu pe progresul meşteşugurilor” şi „singurul pasaj din literatura vremii care exprimă ideea de progres gradual al cunoaşterii, mai bine zis al iscusinţei tehnice, figurează într-un tratat despre artileriei Totuşi, pasul hotărâtor care a dat impulsul ştiinţei moderne a fost făcut în astronomie, iar ideea de Progres, care începând de atunci s-a impus în toate celelalte ştiinţe, ajungând în cele din urmă ideea dominantă şi în conceptul la fel de modern de Istorie, s-a întemeiat iniţial pe coroborarea datelor, schimbul de cunoştinţe şi lenta acumulare de observaţii, care au fost premisele progresului din astronomie. Abia după descoperirile revoluţionare de mare răsunet din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, ceea ce se petrecea în acest domeniu a captat şi atenţia celor ce se preocupau de condiţia umană în general.

Astfel, în timp ce „noua filosofie”, dovedind inadecvarea simţurilor noastre, „pusese totul la îndoială” şi dăduse naştere la suspiciune şi disperare, la fel de vădita mişcare progresivă a cunoaşterii dăduse naştere unui optimism neţărmurit în privinţa posibilităţilor omului de a cunoaşte şi a învăţa. Cu menţiunea, totuşi, că acest optimism nu se aplică oenilor la singular, nici chiar comunităţilor relativ mici de oeni de ştiinţă, ci doar succesiunii generaţiilor, adică omenirii ca întreg. În

cuvintele lui Pascal, care a sesizat cel dintâi că ideea de Progres era un complement necesar al ideii de Omenire, „prerogativa specific [umană] [prin care omul diferă de animal] rezidă în aceea că nu doar fiecare individ uman poate avansa zi de zi în cunoaştere, ci şi toţi oamenii laolaltă progresează continuu pe măsură ce universul îmbătrâneşte… astfel încât întreg şirul de oameni de-a lungul secolelor trebuie *considerat ca un acelaşi om care subzistă mereu şi învaţă continuu*<**8** (subl. mea).

Decisiv în această formulare este că noţiunea de „toţi oamenii laolaltă", care, fireşte, nu e o realitate, ci o idee, a fost numaidecât interpretată după modelul „omului", al unui „subiect" ce putea servi drept substantiv pentru tot felul de activităţi exprimate prin verbe. Acest concept nu era, la drept vorbind, o metaforă, ci o *personificare* deplină, de felul celor ce se întâlnesc în alegoriile din povestirile Renaşterii. Cu alte cuvinte, *Progresul a devenit proiectul Omenirii,* cel ce acţionează în spatele oamenilor reali – o forţă personificată precum cele pe care le întâlnim ceva mai târziu în „mâna invizibilă" a lui Adam Smith, în „şiretenia naturii" a lui Kant, în „viclenia raţiunii" a lui Hegel şi în „materialismul dialectic" al lui Marx. De bună seamă că istoricul ideilor nu va vedea în aceste noţiuni nimic mai mult decât secularizarea Providenţei, o interpretare cu atât mai contestabilă, cu cât personificarea Omenirii o găsim la Pascal, care cu siguranţă ar fi fost ultimul care să dorească un substitut secular al lui Dumnezeu în rolul de cârmuitor al lumii.

Oricum ar sta lucrurile în această privinţă, ideile conexe de Omenire şi de Progres au ajuns în prim-planul speculaţiilor filosofice doar după ce Revoluţia Franceză a demonstrat spiritelor celor mai meditativi spectatori ai săi posibila actualizare a unor entităţi invizibile cum sunt *liberté, fraterniite, egalite,* părând astfel să constituie o infirmare palpabilă a celei mai vechi convingeri a oamenilor de gândire – aceea că vicisitudinile istoriei şi necontenitele fluctuaţii din treburile omeneşti nu sunt demne de o atenţie serioasă. (Oamenilor din ziua de astăzi,

celebrul dicton al lui Platon din *Legile* că omul serios îşi păstrează seriozitatea pentru lucrurile serioase, „neirosind-o cu fleacuri” **9** de felul treburilor omeneşti, le poate părea excesivă; de fapt, acest dicton nu a fost contestat niciodată înainte de Vico, iar Vico nu a avut influenţă şi ecou până în secolul al XIX-lea.) Revoluţia Franceză, eveniment în multe privinţe culminant al epocii moderne, a schimbat pentru aproape un secol tenta de ansamblu a gândirii; filosofii, un neam de oameni eminamente melancolici, au devenit voioşi şi optimişti. Ei credeau acum în Viitor, lăsând în seama istoricilor străvechile lamentaţii privitoare la mersul lumii. Ceea ce nu putuseră înfăptui secole de progrese ştiinţifice, pe deplin înţelese doar de participanţii la marea întreprindere, dar nedepăşind nici posibilităţile de înţelegere generale ale filosofului, a fost acum realizat în răstimp de câteva decenii: filosofii au fost convertiţi la credinţa în progresul nu doar al cunoaşterii, ci şi al vieţii omeneşti în general.

Iar în timp ce începeau să reflecteze, cu o aplicaţie fără precedent, asupra mersului *Istoriei,* ei nu puteau să nu devină conştienţi aproape imediat de marea enigmă pe care le-o aducea în faţă noul lor obiect de studiu. Era vorba de faptul simplu că nicio acţiune nu-şi atinge vreodată scopul propus şi că Progresul – sau orice alt sens fix din procesul istoric – se naşte dintr-un tulbure „amestec de eroare şi violenţă” (Goethe), dintr-un „deprimant hazard” ce se observă în „mersul încâlcit al treburilor omeneşti” (Kant). Sensul, atât cât este, poate fi detectat doar de înţelepciunea retrospectivă, când oamenii nu mai acţionează, ci se apucă de depănat povestea celor întâmplate; atunci începe să pară că oamenii, urmărindu-şi scopurile lor discordante, la voia întâmplării, au fost ghidaţi de o „intenţie a naturii”, de „firul călăuzitor al raţiunii” 10 I-am citat pe Kant şi pe Goethe, care amândoi s-au oprit, aşa-zicând, în pragul noii generaţii, cea a idealiştilor germani pentru care evenimentele Revoluţiei Franceze au constituit experienţele decisive ale vieţii lor.

Dar că „faptele istoriei cunoscute” considerate în ele însele „nu posedă nici vreo bază comună, nici continuitate, nici coerenţă” o ştia încă Vico, iar Hegel, mult după aceea, insista că „pasiunile, scopurile private şi împlinirea dorinţelor personale sunt... cele mai eficace resorturi ale acţiunii”. Aşadar, nu înregistrarea evenimentelor trecute, ci doar istorisirea lor are sens, iar ceea ce impresionează în mod deosebit în remarcile făcute de Kant către sfârşitul vieţii este că a înţeles imediat că subiectul acţiunii Istoriei va trebui să fie Omenirea, şi nu omul sau vreo comunitate umană atestată. Impresionant e şi faptul că el a fost capabil să sesizeze marele defect din proiectul Istoriei: „Va rămâne în veci deconcertant că generaţiile anterioare par să se dedea activităţilor lor anevoioase doar de dragul celor de mai târziu... şi că doar ultima dintre ele va avea norocul să locuiască în casa [terminată]” **11** –

A fost probabil o simplă coincidenţă că generaţia care a ajuns la maturitate sub impactul revoluţiilor din secolul al XVIII-lea a fost totodată modelată mental de eliberarea kantiană a gândirii, de rezolvarea kantiană a vechii dileme dintre dogmatism şi scepticism prin introducerea unei autocritici a Raţiunii. Şi, cum revoluţia i-a încurajat pe cei ce alcătuiau această generaţie să transfere ideea de Progres din domeniul ştiinţei în cel al vieţii omeneşti în general şi să o înţeleagă ca progres al Istoriei, era cât se poate de firesc ca atenţia lor să se îndrepte spre Voinţă ca fiind resortul acţiunii şi organul Viitorului. Rezultatul a fost că „ideea de a face din libertate miza supremă a filosofiei a dus la eliberarea spiritului uman – şi nu doar în raport cu sine”, a făcut ca eul gânditor să fie capabil de speculaţie liberă în elaborări mentale ce aveau drept scop final „să demonstreze nu numai că Eul este totul, ci şi reciproc, că totul este Eu” *J2*

Ceea ce în conceptul personificat de Omenire al lui Pascal apărea în chip restrictiv, tatonant, a început acum să prolifereze în proporţii incredibile. Activităţile oamenilor, deopotrivă cele din sfera gândirii şi cele din sfera acţiunii, erau transformate toate în activităţi ale unor

concepte personificate – ceea ce a făcut ca filosofia să fie, pe de o parte, mult mai dificilă (principala dificultate în filosofia hegeliană este alura ei abstractă, cu trimiteri doar ocazionale la datele şi fenomenele reale vizate în ea), iar pe de alta, incomparabil mai vie. A fost o adevărată orgie a speculaţiei pure, care, în net contrast cu raţiunea critică a lui Kant, deborda de date istorice travestite în abstracţii radicale. Cum despre însuşi conceptul personificat se presupunea că acţionează, e ca şi cum filosofia (în cuvintele lui Schelling) „s-a înălţat la un standard mai înalt", la un „realism superior" în care nişte simple entităţi mentale, nişte *noumena* kantiene, produse dematerializate ale reflecţiei eului gânditor asupra unor date reale – istorice la Hegel, mitologice sau religioase la Schelling –, îşi încep straniul lor dans de fantome dezîncarnate, dans ale cărui gesturi şi ritmuri nu sunt reglate, nici limitate de vreo idee a raţiunii.

Acest tărâm al purei speculaţii e cel pe care a apărut Voinţa în decursul scurtei perioade a idealismului german… În cea mai înaltă şi ultimă instanţă", declară Schelling, „nu există altă fiinţă în afara Vrerii [*Wollen*]. Vrerea este fiinţa originară, şi numai ei i se potrivesc toate predicatele acesteia: caracterul abisal, eternitatea, independenţa faţă de timp, afirmarea de sine. Întreaga filosofie nu este altceva decât strădania de a găsi această ultimă expresie a sa" 13 – Iar Heidegger, citând în eseul său *Ce înseamnă „agândi*acest pasaj, adaugă numaidecât: „Aşadar, predicatele pe care gândirea metafizică, începând din Antichitate, le atribuia Fiinţei, Schelling le găseşte în forma lor finală, supremă, cea mai desăvârşită… în voire. *Voinţa în această voire nu înseamnă însă aici o capacitate a sufletului omenesc*; cuvântul «voire» desemnează aici Fiinţa fiinţărilor ca un întreg" H (subl. mea). Fără îndoială că Heidegger are dreptate; Voinţa la Schelling este o entitate metafizică, dar, spre deosebire de mai banalele şi mai vechile paralogisme metafizice, ea este personificată. Într-un alt context şi într-o formulare mai precisă, Heidegger însuşi rezumă semnificaţia acestui Concept

personificat: uşor ia naştere *falsa* „opinie că voinţa umană constituie originea voinţei-de-a-voi, când de fapt, dimpotrivă, omul este voit de Voinţa-de-a-voi, fără măcar a experimenta esenţa unei asemenea voiri” i

Cu aceste cuvinte Heidegger se împotriveşte cu hotărâre subiectivismului epocii moderne, precum şi analizelor fenomenologice, care au avut întotdeauna drept principal scop „salvarea fenomenelor” aşa cum sunt date în conştiinţă. Iar polul spre care se întoarce pătrunzând în „curcubeul conceptelor” sunt idealismul german şi excluderea francă de către acesta a omului şi a facultăţilor omeneşti în favoarea unor concepte personificate.

Nietzsche a diagnosticat cu neîntrecută claritate inspiraţia din spatele acestei filosofii germane post-mtiene; el cunoştea mult prea bine acea filosofie şi până la urmă a apucat-o el însuşi pe o cale asemănătoare, poate chiar mai extremistă.

[Filosofia germană, spunea Nietzsche] este cea mai fundamentală formă de… nostalgie din câte au existat vreodată: nu te mai simţi acasă nicăieri; în cele din urmă tânjeşti să te întorci în singurul loc unde poţi fi acasă – în lumea greacă! Numai că tocmai în acea direcţie toate punţile sunt rupte – exceptând punţile-curcubeu ale conceptelor… De bună seamă, pentru a păşi pe aceste punţi, trebuie să fii foarte uşor, foarte subtil, foarte subţire! Dar câtă fericire sălăşluieşte deja în această tânjire spre spiritualitate, aproape spre spectralitate [*Geisterhafiigkeit*|!… Vrei să te duci *înapoi*, prin Părinţii Bisericii, până la greci… Filosofia germană este o bucată… din voinţa de Renaştere, din voinţa de a continua cu descoperirea Antichităţii, cu dezgroparea filosofiei antice, mai ales a presocraticilor – cel mai adânc îngropat dintre templele greceşti! Peste câteva secole se va socoti, probabil, că toată filosofia germană îşi datorează demnitatea sa reală faptului de a fi o treptată recuperare a solului Antichităţi… pe zi ce trece devenim tot mai greci; iniţial, cum se şi cuvine, în concepte şi evaluări – oarecum ca nişte fantome elenizante**…16**

Conceptul personificat îşi avea, fără îndoială, originea în experienţa verificabilă, dar pseudoimperiul de spirite dezîncarnate ce acţionează în spatele oamenilor era plămădit din nostalgia după o altă lume, în care spiritul omenesc să se poată simţi acasă.

Aceasta e, aşadar, justificarea mea pentru faptul de a fi omis din consideraţiile mele acel corp de gândire, idealismul german, unde pura speculaţie în sfera metafizicii şi-a atins, probabil, punctul culminant şi deopotrivă sfârşitul. N-am vrut să traversez „curcubeul conceptelor", poate pentru că nu sunt suficient de nostalgică, în orice *caz,* pentru că nu cred într-o lume, fie ea trecută sau viitoare, în care spiritul omenesc, echipat să se retragă din lumea fenomenală, ar putea sau ar trebui să se simtă confortabil acasă. În plus, cel puţin în cazul lui Nietzsche şi al lui Heidegger, tocmai confruntarea cu Voinţa ca facultate umană, şi nu ca o categorie ontologică, i-a îndemnat întâi să repudieze acea facultate, iar *apoi* să se întoarcă şi să-şi plaseze încrederea în această casă fantomatică de concepte personificate, care în mod atât de evident a fost „clădită" şi decorată de eul gânditor, ca opus eului volitiv.

14 Repudierea nietzscheană a Voinţei

În discuţia mea despre Voinţă am pomenit de mai multe ori două moduri total diferite de a înţelege această facultate: ca pe o facultate de alegere între obiective şi scopuri, numită în latină *liberum arbitrium,* care acţionează ca arbitru între scopuri date şi deliberează autonom asupra mijloacelor de a le atinge; iar pe de altă parte, ca facultate umană „de a începe cu totul spontan o serie în timp" (Kant**)** **17** sau, potrivit formulării augustiniene *„initium ut esset homo creatus est",* capacitatea omului de a începe, pentru că el însuşi este un început. Odată cu conceptul de Progres al epocii moderne şi cu deplasarea inerentă lui de la înţelegerea viitorului drept ceea ce vine spre noi la ceea ce noi determinăm prin proiectele Voinţei, era obligatoriu ca puterea instigatoare a Voinţei să ajungă în prim-plan. Ceea ce s-a şi petrecut, într-

adevăr, după cum o arată opinia comună a epocii.

Pe de altă parte, nimic nu e mai caracteristic pentru începuturile a ceea ce în prezent numim „existenţialism” decât absenţa unor asemenea rezonanţe optimiste. Potrivit lui Nietzsche, acel optimism nu se explică decât prin „lipsa simţului istoric”, pe care el o considera „păcatul originar al tuturor filosofilor** „Să nu ne lăsăm amăgiţi! Timpul merge înainte; nouă ne-ar plăcea să credem că şi tot ce este în el merge înainte – că dezvoltarea duce înainte”. Iar cât despre corelatul Progresului, anume ideea de omenire: „«Omenirea» nu înaintează; ea nici măcar nu există” ’9

Cu alte cuvinte, deşi suspiciunea universală de la începutul epocii moderne a fost puternic neutralizată, zăgăzuită, întâi de ideea de Progres, iar apoi de aparenta ei întrupare şi încununare în Revoluţia Franceză, aceasta s-a dovedit a nu fi decât o acţiune de tergiversare, a cărei forţă s-a epuizat în cele din urmă. Dacă privim această evoluţie din perspectivă istorică, tot ce putem spune este că acele *Gedankenexperimenten* nietzscheeene – „o filosofie experimentală de felul celei pe care o trăiesc eu anticipează în mod euristic chiar şi posibilităţile nihilismului principial**1*20** – au încheiat în cele din urmă ceea ce începuse cu Descartes şi Pascal în secolul al XVII-lea.

Oamenii, mereu tentaţi să ridice vălul de pe viitor – cu ajutorul calculatoarelor, al horoscoapelor sau al măruntaielor de animale sacrificate –, au obţinut în aceste „ştiinţe” rezultate mai precare decât în aproape orice altă întreprindere ştiinţifică. Totuşi, dacă ar fi vorba de o competiţie onestă între foturologi în privinţa epocii noastre, premiul i s-ar putea acorda pe merit lui John Donne, un poet fără niciun fel de ambiţii ştiinţifice, care în **1611** scria în chip de reacţie imediată la ceea ce aflase că se întâmplă în ştiinţe (acestea aveau să poarte încă multă vreme numele de „filosofie naturală”). Nu a trebuit să-i aştepte pe Descanes sau Pascal pentru a trage concluzii din ceea ce percepea.

Noua Filosofie aruncă-asupra a toate îndoiala.

Elementul Foc e-aproape stins;

Soarele s-a pierdut, ca şi Pământul, iar cugetarea nu-i mai e omului o bună călăuză către ele…

Toate-s bucăţi, şi orice rânduială, spulberată, orice măsură cum se cade, orice legătură.

Uitat e ce înseamnă Prinţ, Supus, Tată şi Fiu…

Şi el încheie cu nişte lamentaţii cum n-aveau să se mai audă decât peste aproape trei sute de ani: „când ştii asta, ştii ce monstru hidos… ce palid Spectru… ce scrum arid e lumea asta” 21

Acesta e fundalul istoric pe care va trebui să-i analizăm pe ultimii doi gânditori aflaţi încădestul de aproape de moştenirea filosofică a Occidentului pentru a recunoaşte în Voinţă una dintre cele mai importante facultăţi ale spiritului. Începem cu Nietzsche, având mereu în minte că el nu a scris niciodată o carte cu titlul „Voinţa de putere”, că mulţimea de fragmente, însemnări şi aforisme purtând acest titlu a fost publicată postum, ca o selecţie dintr-un vălmăşag de ziceri răzleţe şi adesea contradictorii. Fiecare din acestea este ceea ce sunt de fapt toate scrierile mature ale lui Nietzsche – un experiment mental – gen literar surprinzător de rar în istoria noastră consemnată. Cea mai evidentă analogie o constituie Cugetările lui Pascal, care au în comun cu *Voinţa de putere* a lui Nietzsche un aranjament atât de aleatoriu, încât editorii de mai târziu au trebuit să încerce să le rearanjeze, cu rezultatul agasant că cititorul nu prea izbuteşte să le dea de cap şi să le dateze.

Vom examina mai întâi un număr de simple enunţuri descriptive, fără conotaţii metafizice sau general-filozofice. Majoritatea lor sună destul de familiar, dar e recomandabil ca de aici să nu conchidem pripit că s-ar putea să fie vorba de influenţe livreşti. Tragerea unor astfel de concluzii este deosebit de tentantă în cazul lui Heidegger, care, pe de o parte, era un bun cunoscător al filosofiei medievale, iar pe de alta insista, în *Fiinţă şi timp,* asupra primatului timpului viitor (lucru despre care am vorbit deja). Cu atât mai notabil este, în aceste condiţii, că în discuţia sa despre

Voinţă, care îmbracă în principal forma unei interpretări a lui Nietzsche, el nu aminteşte nicăieri descoperirile lui Augustin din *Confesiuni.* Prin urmare, ceea ce va suna familiar în cele ce urmează ar trebui pus mai degrabă pe se-a caracteristicilor particulare ale facultăţii volitive; chiar şi de influenţa lui Schopenhauer asupra tânărului Nietzsche putem să nu ţinem seamă, fără mari scrupule. Nietzsche ştia că „Schopenhauer vorbea despre «voinţă»; dar nimic nu e mai caracteristic pentru filosofia sa decât faptul că actul autentic de voinţă lipseşte din ea” 22, şi a sesizat corect că raţiunea acestui fapt rezida într-o „înţelegere funciarmente greşită a *voinţei* (ca şi cum dorinţa, instinctul, pulsiunea ar fi elementele *esenţiale* ale voinţei)”, când de fapt „voinţa este tocmai cea care vede în dorinţe un stăpân, indicându-le drumul şi măsura” 23

Căci „a voi nu este totuna cu a dori, a năzui la ceva, a râvni: ea diferă de toate acestea prin elementul Poruncii… Că ceva este poruncit, aceasta este inerent voirii” 24 Heidegger comentează: „Nicio exprimare caracteristică nu apare mai frecvent la Nietzsche decât că… a voi înseamnă a porunci; Voinţei îi este inerent gândul poruncitor1 Deopotrivă de caracteristic este că doar în foarte rare cazuri acest gând poruncitor urmăreşte dominarea altora: porunca şi supunerea sunt prezente amândouă în minte – într-un mod straniu de asemănător concepţiei lui Augustin, despre care Nietzsche în mod sigur nu ştia nimic.

El îşi explică mai pe larg gândul în *Dincolo de bine şi de rău*:

Un om care *vrea* ceva – acela ordonă cuiva dinlăuntrul lui, cuiva care ascultă… Dar acum să luăm aminte la cel mai straniu aspect al voinţei – acest lucru atât de complex, pentru care mulţimea are la dispoziţie un singur cuvânt: dacă, în cazul dat, *suntem deopotrivă cei ce dau ordine şi cei ce le ascultă*, iar în această ultimă calitate cunoaştem constrângeri, presiuni, oprimări, împotriviri şi rezistenţe, sentimente care se manifestă în genere imediat după actul de voinţă, pe de altă parte… cel ce vrea şi ordonă… are sentimente de plăcere care sporesc cu atât

mai mult, cu cât… obişnuim să ignorăm această dualitate şi să ne înşelăm escamotând-o în virtutea conceptului sintetic de «eu»… [astfel încât] cel ce vrea crede, cu un grad considerabil de siguranţă, că voinţa şi acţiunea sunt cumva unul şi acelaşi lucru [subl. mea].

Această operaţie volitivă existentă doar în mintea noastră trece peste dualitatea mentală a lui doi-în-unul devenită înfruntare între cel ce porunceşte şi cel ce ar trebui să se supună, identificând totalitatea eului cu partea poruncitoare şi anticipând că cealaltă parte, cea care rezistă, se va supune şi va face ce i se porunceşte. „Ceea ce se mişte «libertatea voinţei» este în esenţă afectul superiorităţii cu privire la cel ce trebuie să dea ascultare: «Eu sunt liber; el trebuie să se supună» – iată lucrul ce se ascunde în toate vrerile”. 26

De la Nietzsche nu ne-am aştepta să creadă în harul divin ca putere tămăduitoare pentru dualitatea Voinţei. Ceea ce *este* neaşteptat în descrierea de mai sus e faptul că el a detectat în „conştiinţa” acelei. lupte o stratagemă a eului care-i permite să se eschiveze de la conflict identificându-se cu partea poruncitoare şi să ignore, aşa-zicând, sentimentele neplăcute, paralizante de a fi constrâns şi deci mereu pe punctul de a se împotrivi. Nietzsche adesea denunţă acest sentiment de superioritate ca pe o iluzie, deşi una salutară. În alte pasaje el explică „ciudăţenia” întregului fenomen numindu-l o „oscilade [a voirnei] între Dasi Nu”, dar nu abandonează ideea sentimentului de superioritate al eului prin identificarea respectivei oscilaţii cu un fel de pendulare între plăcere şi durere. Plăcerea, care sub acest aspect, dar şi sub altele diferă de *delectatio* a lui Scotus, este în mod vădit bucuria anticipată a lui eu-pot inerentă actului de voinţă însuşi, independent de execuţie, sau sentimentul triumfător pe care-l cunoaştem cu toţii când ceva ne izbuteşte, indiferent de public şi de elogiu. La Nietzsche e important că include sentimentele negative şi servile de constrângere şi de împotrivire sau resentiment printre obstacolele necesare fără de care Voinţa nici nu şi-ar cunoaşte măcar puterea.

Doar biruind o rezistenţă internă, Voinţa devine conştientă de geneza sa: ea nu se încordează pentru a dobândi putere, ci puterea este chiar sursa ei. Citez iar din *Dincolo de bine şi de* rău: „«Libertatea voinţei» – iată expresia care denumeşte complexa stare de plăcere a celui ce vrea şi ordonă, identificându-se totodată cu executantul, care se bucură şi el, la rându-i, de triumful asupra împotrivirilor, dar care în sinea lui îşi formează părerea că tocmai propria-i voinţă este aceea care le-a depăşit de fapt. Cel care vrea adaugă astfel propriilor sentimente de plăcere, pe care le are ca individ ce ordonă, sentimentele de plăcere ale instrumentelor care execută cu succes ordinele lui” 27

Această descriere, care atribuie sursade putere a Voinţei lui doi-în-unul al ei – eului care rezistă şi eului triumfător –, îşi datorează plauzibilitatea neaşteptatei introduceri în discuţie a principiului durere-plăcere: „a considera plăcerea şi neplăcerea drept fapte cardinale1 Aşa cum simpla absenţă a durerii nu poate niciodată produce plăcere, tot aşa Voinţa, dacă n-ar trebui să învingă o rezistenţă, n-ar dobândi niciodată putere. Aici, urmând în mod neintenţionat vechile filosofii hedoniste, şi nu calculul contemporan plăcere – durere, Nietzsche se sprijină în descrierea sa pe experienţa *eliberării* de durere – nu pe simpla absenţă a durerii sau simpla prezenţă a plăcerii. Intensitatea senzaţiei de eliberare nu este egalată decât de intensitatea senzaţiei de durere şi este întotdeauna mai mare decât orice plăcere nelegată de durere. Plăcerea de a bea cel mai select vin e incomparabil mai mică decât cea pe care prima înghiţitură de apă o procură unui om chinuit de o sete cumplită. În acest sens, există o clară distincţie între bucurie, independentă şi nelegată de nevoi şi dorinţe, şi plăcere, apetitul senzual al unei făpturi al cărei corp este viu în măsura în care simte nevoia de ceva ce nu are.

Bucuria, pare-se, o poate simţi doar cineva pe deplin eliberat de durere şi dorinţă; altfel spus, ea se plasează în afara calculului durere-plăcere, pe care Nietzsche îl dispreţuia din pricina utilitarismului inerent acestuia.

Bucuria – ceea ce Nietzsche numea principiul dionisiac – vine din *abundenţă,* şi e adevărat că orice bucurie e un fel de lux; ne copleşeşte şi nu putem avea parte de ea decât după ce nevoile vieţii au fost satisfăcute. Prin asta nu este negat însă elementul senzual din bucurie; abundenţa e totuşi abundenţă *de viaţă,* iar principiul dionisiac din plăcerea senzuală se transformă în distrugere tocmai pentru că abundenţa îşi poate permite distrugerea. În această privinţă, nu este oare Voinţa cât se poate de strâns înrudită cu principiul vieţii, care necontenit produce şi distruge? Aşa se face că Nietzsche defineşte dionisiacul drept „identificare temporară cu principiul vieţii (care include şi voluptatea martirului)", drept „bucuria în distrugere… şi la priveliştea decăderii sale treptate… Bucurie pentru ceea ce vine şi sălăşluieşte în viitor, care triumfă asupra binelui prezent, oricât de mare ar fi acesta**".29**

Trecerea efectuată de Nietzsche de la eu-vreau la anticipatul eu-pot, trecere care neagă paulinicul vreau-şi-nw-pot, iar prin aceasta şi orice etică creştină, se bazează pe un Da fără rezerve declarat Vieţii, adică pe o înălţare a Vieţii cum este ea experimentată în afara tuturor activităţilor spirituale la rangul de supremă valoare prin care trebuie evaluat tot restul. Lucrul acesta este posibil şi plauzibil pentru că fiecărui eu-vreau îi este într-adevăr inerent un eu-pot, după cum văzut în discuţia noastră despre Duns Scotus: *„Voluntas est potenţia quia lipsa aliquidpotest"* („Voinţa este o putere pentru că *poate* înfăptui ceva**").30** Voinţa nietzscheană însă nu e limitată de propriul eu-pot inerent; de exemplu, pot să voiesc eternitatea, iar Nietzsche preconizează un viitor care va produce „supraomul", adică o nouă specie umană îndeajuns de puternică pentru a trăi în gândul unei „eterne reîntoarceri". „Noi am creat ceaanai măreaţă idee – să creăm acum fiinţa căreia ea să-i fie lesnicioasă şi fericită!… A celebra viitorul, nu trecutul. A cânta *[dichten]* mitul viitorului". 3

Fireşte, viaţa ca supremă valoare nu poate fi

demonstrată; ea este o simplă ipoteză, este asumpţia făcută de simţul comun că voinţa este liberă, pentru că fără această asumpţie – după cum s-a spus şi s-a repetat – nu poate avea sens niciun precept de ordin moral, religios sau juridic. Ea este contrazisă de „ipoteza ştiinţifică" potrivit căreia – după cum a arătat, în particular, Kant – orice act, din clipa în care intră în lume, este integrat într-o reţea de cauze şi astfel figurează într-o serie de evenimente explicabile doar în contextul cauzalităţii. Pentru Nietzsche e decisiv că amintita ipoteză a simţului comun constituie „un sentiment dominant de care nu ne putem elibera nici chiar dacă ipoteza ştiinţifică ar fi demonstrată" 32 Dar identificarea voinţei cu trăirea, ideea că nevoia noastră de a trăi şi voinţa noastră de a vor sunt în cele din urmă totuna are şi alte consecinţe, poate mai grave, pentru conceptul nietzschean de putere.

Acest lucru se clarifică în lumina a doua importante metafore din *Ştiinţa voioasă,* una având de-a face cu viaţa, iar cealaltă introducând motivul „eternei reîntoarceri" – „ideea de bază a lui Zarathustra", cum a numit-o Nietzsche în *Ecce homo,* dar tot ideea de bază şi în aforismele postume adunate sub titlul derutant, ne-nietzschean *Voinţa de putere.* Prima apare sub titlul *Voinţă şi val (Wille und Welle).*

Cât de lacom se apropie acest val, ca şi cum ar trebui să atingă ceva! Cu ce grabă înspăimântătoare pătrunde până în cele mai tăinuite colţuri ale râpei stâncoase!... pare că acolo este ascuns ceva de preţ, de foarte mare preţ. Şi acum se întoarce, puţin mai încet, dar încă alb tot de agitaţie – e oare dezamăgit? A găsit ce căuta? Se preface că e dezamăgit? Dar se şi apropie alt val, mai lacom, mai sălbatic decât primul, şi sufletul său pare de asemenea plin de taine şi de pofta săpării după comori. *Aşa trăiesc valurile – aşa trăim noi, cei care vrem...* Faceţi ce vreţi, trufaşelor, urlaţi de plăcere şi răutate sau scufandaţi-vă din nou... şi aruncaţi pe deasupra nesfârşitele voastre coame albe de spumă şi stropi – totul îmi este bine-venit, căci totul vă stă atât de bine şi *vă sunt*

recunoscător pentru tot... Căci... vă recunosc pe voi şi taina voastră, vă cunosc stirpea! Voi şi eu suntem de-aceeaşi stirpe! Doar avem, voi şi eu, aceeaşi taină! [subl. mea]**33**

Aici, la prima vedere pare că am avea de-a face cu o metaforă perfectă, cu o „asemănare desăvârşită a doua relaţii între lucruri total neasemănătoare" 31 Relaţia valurilor cu marea din care ţâşnesc fără intenţie şi scop, creând o înspăimântătoare şi fără de noimă agitaţie, aminteşte de şi deci iluminează, zbuciumul pe care Voinţa îl stârneşte în casa sufletului – părând mereu în căutare de ceva, până când se domoleşte, dar nu se stinge niciodată, fiind oricând gata de un nou asalt. Voinţei îi place vrerea aşa cum mării îi plac valurile, căci „omul preferă să vrea *neantul* decât să nu *vrea* deloc" La o examinare mai atentă, însă, se vădeşte că aici s-a petrecut ceva decisiv cu ceea ce iniţial fusese o metaforă tipic homerică. Acele metafore, după cum am văzut, erau întotdeauna ireversibile: contemplând furtunile de pe mare, omul îşi amintea de propriile emoţii lăuntrice; dar acele emoţii nu-i spuneau nimic despre mare. În metafora nietzscheană, cele două lucruri neasemănătoare pe care metafora le pune în legătură nu numai că-şi seamănă, ci, pentru Nietzsche, sunt identice; iar „taina" de care el este atât de mândru constă tocmai în cunoaşterea acestei identităţi. Voinţa şi valul sunt totuna şi eşti chiar tentat să presupui că experienţele eului volitiv sunt cele ce l-au fa. cut pe Nietzsche să descopere zbuciumul mării.

Cu alte cuvinte, apariţiile lumii au devenit un simplu *simbol* pentru trăiri lăuntrice, urmarea fiind că metafora, menită iniţial să întindă o punte peste prăpastia dintre eul gânditor sau volitiv şi lumea apariţiilor, se prăbuşeşte. Prăbuşirea a avut loc nu pentru că s-a dat o mai mare greutate „obiectelor" ce confruntă viaţa umană, ci din pricina unei atitudini părtinitoare în favoarea aparatului sufletesc al omului, ale cărui experienţe sunt înţelese ca având primat absolut. La Nietzsche există o mulţime de pasaje care evidenţiază acest antropomorfism

fundamental. „Toate presupoziţiile teoriei mecaniciste [identică, la Nietzsche, cu «ipoteza ştiinţifică»] – materia, atomii, gravitaţia, acţiunea şi reacţia – nu sunt «fapte-în-sine», ci interpretări cu ajutorul unor ficţiuni psihice. **„36** Ştiinţa recentă a ajuns la bănuieli ciudat de similare în reflecţiile ei speculative asupra propriilor rezultate: în prezent „astrofizicienii… sunt nevoiţi să ia în considerare… posibilitatea ca lumea lor externă să nu fie decât lumea noastră internă răsfrântă spre în afară ca o mănuşă" (Lewis Mumford).

Trecem acum la a doua noastră poveste, care de fapt nu este o metaforă sau un simbol, ci o *parabolă* – povestea unui experiment mental intitulat de Nietzsche, Das *grosste Schwergewichi,* gândul care te-ar apăsa cel mai mult.

Ce-ar fi dacă, într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta cea mai mare şi ţi-ar spune: „Viaţa asta, aşa cum ai trăit-o şi cum o trăieşti şi astăzi, va trebui s-o mai trăieşti o dată şi încă de nenumărate ori; şi nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferinţă şi fiecare plăcere, fiecare gând şi suspin şi tot ceea ce este nespus de mic şi de mare în viaţa ta trebuie să ţi se reîntoarcă, totul în aceeaşi înşiruire – şi acest păianjen şi această lumină a lunii printre copaci, de asemenea această clipă şi eu însumi. Veşnica clepsidră a existenţei se răstoarnă iar şi iar, mereu – şi tu cu ea, praf al prafului!"

Nu te-ai arunca la pământ şi ai scrâşni din dinţi, blestemându-l pe demonul care ar vorbi aşa? Sau ai trăit o dată o clipă nemaiîntâlnită şi i-ai răspunde: „Eşti un dumnezeu şi niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc!" Dacă te-ar copleşi acest gând, aşa cum eşti, te-ar preschimba şi poate te-ar zdrobi; întrebarea în toate şi în orice „mai vrei lucrul acesta încă o dată şi încă de nenumărate ori?" ar apăsa ca cea mai mare greutate asupra faptelor tale! Sau *cât ar trebui să te iubeşti pe tine însuţi şi viaţa pentru a nu mai cere nimic decât această ultimă şi etmtă confirmare şi pecetluire?* [subl. mea]37

Nicio versiune ulterioară a ideii eternei reîntoarceri nu exprimă atât de neechivoc caracteristica ei principală,

aceea de a nu fi o doctrină, o teorie, nici măcar o ipoteză, ci un simplu experiment mental. Ca atare, întrucât implică o revenire experimentală la străvechiul concept de timp ciclic, el pare a se afla în flagrantă contradicţie cu orice noţiune posibilă de Voinţă, ale cărei proiecte îşi asumă întotdeauna un timp rectiliniu şi un viitor care este necunoscut şi, ca atare, deschis la schimbare. În contextul spuselor lui Nietzsche însuşi despre Voinţă şi al trecerii postulate de el de la eu-vreau la un anticipat eu-pot, singura afinitate dintre cele două poveşti ar părea să rezide în „formidabilul moment" de copleşitoare „generozitate" – de „iubire" a Vieţii – care în fiecare din cele două cazuri a dat naştere respectivului gând.

Dacă privim situaţia prin prisma ideii de Voinţă, acesta ar fi momentul în care senzaţia de *eu-pot* îşi atinge apogeul şi se revarsă într-o generalizată „senzaţie de putere" (*Kraftgeefohl).* O asemenea emoţie, după cum observă Nietzsche, se iscă adesea în noi „chiar şi anterior faptei, fiind prilejuită de gândul la ceea ce urmează să întreprindem (ca la vederea unui duşman sau a unui obstacol cu care credem că ne putem măsura)". Pentru voinţa în acţiune această emoţie nu contează prea mult; ea este „întotdeauna o senzaţie însoţitoare" căreia în mod greşit îi atribuim „forţă de acţiune", calitatea de agent cauzator. „Credinţa noastră în cauzalitate este credinţă în forţă şi în efectul ei; o transpunere a trăirii noastre [prin care] identificăm forţa cu senzaţia de forţă". 38 Faimoasa descoperire a lui Hume că relaţia dintre cauză şi efect se bazează pe o credinţă născută nu din cunoaştere, ci din deprindere şi asociere a fost făcută din nou, şi în mai multe variante, de Nietzsche, care nu era conştient că a avut un precursor.

Propria sa analiză este mai aprofundată şi mai critică, pentru că în locul calculului de utilitate şi al „sentimentului moral" ale lui Hume el pune experienţa unui *eu-vreau* care este urmată de un efect, adică foloseşte faptul că omul e conştient de sine ca agent cauzator încă înainte de a fi fa. cut ceva.

Nietzsche nu crede însă că prin aceasta Voinţa devine mai puţin irelevantă; pentru el, la fel ca pentru Hume, voinţa liberă este o iluzie inerentă naturii umane, o iluzie de care filosofia, o examinare critică a facultăţilor noastre, ne va tămădui. Cu precizarea că pentru Nietzsche consecinţele morale ale acestei tămăduiri sunt hotărât mai grave.

Dacă nu mai putem atribui „valoarea unei acţiuni… intenţiei, scopului pentru care autorul ei a acţionat sau trăit… [dacă] absenţa intenţiei sau scopului în evenimente se impun tot mai limpede conştiinţei”, pare inevitabilă concluzia că „nimic nu are sens”, căci această tristă propoziţie înseamnă «Orice sens rezidă în intenţie, încât dacă intenţia lipseşte cu totul, atunci lipseşte total şi sensul»”. Prin urmare, „De ce n-ar putea «scopul» să fie un epifenomen în seria de schimbări ale forţelor efective care produc o acţiune intenţionată – o palidă imagine în conştiinţa noastră… un simptom al celor ce se petrec, nu cauza lor?

— Dar cu aceasta am criticat *voinţa însăşi.* oare nu este o iluzie să iei drept cauză ceea ce este conştientizat ca un act de voinţă?” [subl. mea]**39**

Faptul că acest pasaj datează din aceeaşi perioadă cu cele despre „Eterna reîntoarcere” îndreptăţeşte întrebarea dacă şi în ce mod aceste două gânduri pot fi dacă nu împăcate, măcar tălmăcite în aşa fel încât să nu se ciocnească frontal. Să comentăm mai întâi, foarte pe scurt, cele câteva importante enunţuri ne-speculative, pur descriptive ale lui Nietzsche despre Voinţă.

În primul rând – ceea ce pare evident, dar nu a fost semnalat niciodată înainte – că „Voinţa nu poate voi retroactiv”; ea nu poate opri roata timpului. Aceasta este versiunea nietzscheană a lui vreau-şi-nw-pot, pentru că tocmai această voire retroactivă este ceea ce Voinţa vrea şi intenţionează. Din această neputinţă Nietzsche derivă toate metehnele omeneşti – resentimentul, setea de răzbunare (pedepsim pentru că nu putem desface ceea ce a fost făcut), setea de putere spre a-i domina pe alţii. La

această „genealogie a moralei” am putea adăuga neputinţa Voinţei de a-l elibera pe om de o responsabilitate care ar fi de nesuportat dacă nimic din ce a fost fa. cut n-ar putea fi anihilat. În orice caz, probabil că ciocnirea Voinţei cu trecutul este cea care l-a fa. cut pe Nietzsche să experimenteze cu Eterna reîntoarcere.

În al doilea rând, conceptul de „voinţă.de putere” este redundant: Voinţa generează putere voind, ceea ce înseamnă că voinţa al cărei obiectiv este smerenia nu e mai puţin puternică decât voinţa de a-i domina pe alţii. Actul de voinţă însuşi este deja un act de putere, un indiciu de forţă („senzaţia de forţă”, *Kraftgefohl)* care trece dincolo de cât este nevoie pentru satisfacerea trebuinţelor şi cerinţelor vieţii cotidiene. Dacă există o simplă contradicţie între experimentele mentale ale lui Nietzsche, e vorba de contradicţia dintre neputinţa factuală a Voinţei – ea voieşte, dar nu poate voi retroactiv – şi această senzaţie de forţă.

În al treilea rând, Voima – fie că voieşte retroactiv şi-şi simte neputima, fie că voieşte prospectiv şi-şi simte forţa – transcende purul „dat” al lumii. Această transcendere e gratuită şi corespunde supraabundenţei covârşitoare a Vieţii. Aşadar, adevăratul scop al Voinţei este abundenţa: „Prin cuvintele «libertatea Voinţei» desemnăm senzaţia unui surplus de forţă”, iar această senzaţie e mai mult decât o simplă iluzie a conştiinţei, deoarece ea este corelativă supraabundentei vieţii înseşi. Încât am putea înţelege Viaţa în totalitatea ei drept Voinţă-de-putere. „Numai acolo unde e viaţă e şi voinţă: dar nu voinţă de-a trăi, ci… voirnă de putere**!” 40** Căci „nutrida” ar putea fi foarte bine explicată drept „consecinţă a asimilării neostoite, a voinţei de putere, [iar] «procreaţia» [drept] dezintegrarea ce survine când celulele dominante sunt incapabile să organizeze ceea ce a fost asimilat 1.

Această transcendere, care este inerentă actului de voinţă, Nietzsche o numeşte „Depăşire de sine”. Ea e posibilă graţie abundenţei: activitatea însăşi este văzută drept creativitate, iar „virtutea” ce corespunde acestui

întreg complex de idei este Generozitatea – depăşirea setei de răzbunare. Este extravaganţa şi „temeritatea [*Übermüt]* unei voinţe debordante, risipitoare”, care deschide un viitor dincolo de orice trecut şi prezent. *Surplusul,* potrivit lui Nietzsche şi deopotrivă lui Marx (simplul fapt al unui surplus de forţă de muncă rămas după ce necesarul pentru prezervarea vieţii individuale şi a vieţii speciei a fost acoperit), constituie *condiţio-per-quam* a oricărei culturi. Aşa-numitul supraom e om în măsura în care e capabil să se transcendă pe sine, să se „autodepăşească”. Nu trebuie uitat însă că această depăşire nu e decât un exerciţiu mental: „Orice «A fost» să-l schimbi într-un „Aşa a fost vrerea mea!” – abia aceasta-nseamnă pentru mine mântuire 42 Căci „Omul caută… o lume care să nu fie contradictorie, să nu amăgească, să nu se schimbe, o lume *adevărată*…”. Omul, aşa cum este el acum, când este cinstit e un nihilist, adică „un om care judecă despre lumea aşa cum este că ar trebui să *nu* fie, iar despre lumea aşa cum trebuie să fie, că nu există… [Pentru depăşirea nihilismului este nevoie de] forţa de a răsturna *[umzuwenden]* valorile şi de a zeifica… lumea aparentă *[diescheinbare welt]* ca pe singura lume şi de a o numi bună” 43

Desigur, nu e nevoie să fie schimbată lumea sau oamenii, ci modul lor de a o „evalua”, adică modul lor de a gândi şi reflecta asupra ei. În cuvintele lui Nietzsche, ceea ce trebuie depăşit sunt filosofii, cei a căror viaţă este „un experiment de cunoaştere” 44; ei trebuie învăţaţi să răzbească. Dacă Nietzsche ar fi dezvoltat aceste gânduri într-o filosofie sistematică, ar fi formulat un fel doctrină epictetiană mult îmbogăţită, care ar fi propovăduit încă o dată „arta de a-ţi trăi propria viaţă”, doctrină a cărei puternică stratagemă constă în *a voi* să se întâmple ceea ce oricum se întâmplă.45

Important e însă că Nietzsche, care cunoştea şi preţuia foarte mult ideile lui Epictet, nu s-a oprit la descoperirea omnipotenţei mentale a Voinţei. Ci s-a lansat într-o interpretare a lumii date care să aibă sens, să fie un

sălaş potrivit pentru o făptură la care „puterea voinţei [este îndeajuns de mare] pentru a se putea dispensa de sensul din lucruri… şi [care] poate suporta să trăiască într-o lume lipsită de sens” 46. „Eterna reîntoarcere” este termenul pentru acest ultim gând mântuitor în măsura în care el proclamă *„inocenţa* întregii deveniri” (die *Unschulddes Werdens),* şi cu aceasta, lipsa ei inerentă de finalitate şi scop, libertatea ei faţă de vinovăţie şi responsabilitate.

„Inocenţa devenirii” şi „Eterna reîntoarcere” nu provin din vreo facultate mentală, ci îşi au rădăcina în *faptul* incontestabil că suntem într-adevăr „aruncaţi” în lume (Heidegger), că n-am fost întrebaţi de nimeni dacă vrem să fim aici sau dacă vrem să fim aşa cum suntem. Din câte ştim sau putem şti vreodată, „nimeni nu-i răspunzător pentru faptul că în general există, că omul e prezent în lume, că se află în anumite împrejurări, într-un anumit mediu”. Prin urmare, adevărul fundamental despre esenţa Fiinţei este că „nu există niciun fel de fapte morale”, adevăr pe care Nietzsche, după cum spunea el, „l-a formulat primul”. Urmările acestui adevăr sunt foarte ample, nu numai deoarece creştinismul şi conceptul său de „«ordine morală a lumii» infestează inocenţa devenirii prin «pedeapsă» şi «vină» [putând fi de aceea privit ca] o metafizică de gâde”, ci pentru că, odată cu eliminarea intenţiei şi scopului, a cuiva care poate „fi ţinut responsabil”, poate fi eliminată şi cauzalitatea însăşi; odată eliminată *„causaprima”,* nimic nu mai poate fi „pus pe seama” unei cauzei**7** – Odată cu eliminarea cauzei şi efectului, nu mai există sens în structura rectilinie a Timpului, al cărui trecut este întotdeauna înţeles drept cauza prezentului, al cărui prezent este timpul intenţiei şi al pregătirii proiectelor noastre de viitor, şi al cărui viitor este rezultatul amândurora. În afară de asta, acea structură temporală se năruie sub greutatea ideii nu mai puţin prozaice că „Totul e pieritor”, că viitorul aduce numai ceea ce va mai fi fost şi deci că tot ce este „merită să piară” 48 Întocmai cum orice eu-vreau, în identificarea

sa cu partea poruncitoare a lui doi-în-unul, anticipează triumfător un eu-pot, tot aşa aşteptarea-anticipare, dispoziţia cu care Voinţa afectează sufletul, cuprinde în ea melancolia unui şi-aceasta-va-fi-fost, o prevedere a trecutului viitorului, care reinstituie Trecutul drept componenta dominantă a Timpului. Singura mântuire de acest atotdevorator Trecut este gândul că tot ce trece revine, adică un construct temporal ciclic care face ca Fiinţa să balanseze înăuntrul ei înseşi.

Şi oare nu este Viaţa însăşi construită aşa, oare o zi nu urmează celei precedente, un anotimp altui anotimp, repetându-se în cadrul eternei identităţi? Oare această viziune asupra lumii nu e mai „fidelă" realităţii aşa cum o cunoaştem decât viziunea despre lume a filosofilor? „Dacă mişcarea lumii ar ţinti către o stare finală, acea stare ar fi fost atinsă. Singurul fapt fundamental însă este că ea nu ţinteşte la o stare finală; iar orice filosofie şi orice ipoteză ştiinţifică… care necesită o asemenea stare finală este infirmată de acest fapt fundamental. Eu caut o concepţie despre lume care ţine cont de acest fapt… Devenirea trebuie explicată fără a se recurge la intenţii finale; Devenirea trebuie să aparăjustificată în orice moment (sau nu e susceptibilă de a fi evaluată; ceea ce revine la acelaşi lucru); prezentul nu trebuie nicidecum justificat prin referire la viitor, nici trecutul cu referire la prezent…" După care Nietzsche rezumă: „i. Devenirea nu aspiră la o stare finală, nu curge spre «fiinţă». **2**. Devenirea nu este doar o stare aparentă; poate că lumea fiinţărilor este simplă apariţie. **3**. Devenirea este [egală cu sine ca valoare] în fiecare moment: … cu alte cuvinte, ea nu are niciun fel de valoare, pentru că nu există nimic… în raport cu care ea să fie măsurată. Valoarea totală a lumii nu poate fi evaluată" 49.

În vârtejul de aforisme, remarci şi experimente mentale care alcătuiesc culegerea postumă intitulată *Voinţa de putere,* importanţa acestui pasaj, din care am citat in extenso, este greu de determinat. Judecând după dovezi interne, înclin să cred că el constituie ultimul

cuvânt al lui Nietzsche pe această temă; iar acest ultim cuvânt anunţă clar o repudiere a Voinţei şi a eului volitiv, ale cărui trăiri lăuntrice i-au derutat pe oamenii de gândire, făcându-i să postuleze că în realitate există cauză şi efect, intenţie şi scop. Supraomul este cel ce a biruit aceste paralogisme şi cel ale cărui intuiţii sunt destul de viguroase pentru ca ori să se opună îndemnurilor Voinţei, ori să-şi redirecţioneze voinţa, să o sustragă oricăror oscilaţii, să-i confere acel calm în care „singura mea negare să fie a-mi întoarce privirea" 50, deoarece nu rămâne nimic decât „imensa, neţărmurita afirmare-a lui Da", pornirea de a binecuvânta totul pentru că există, „de a binecuvânta şi a spune Aminv**1**

II Voinţa-de-a-nu-voi a lui Heidegger[3]

Nici cuvântul „voire" şi nici termenul „gândire" nu apar în gândirea timpurie a lui Heidegger, înainte de aşa-numita „turnură" (*Kehre)* sau „răsturnare" petrecută către mijlocul anilor **'30**; iar numele lui Nietzsche nu e pomenit nicăieri în *Fiinţă şi timp*52 Prin urmare, poziţia lui Heidegger cu privire la facultatea numită Voinţă, culminând cu insistenţa sa pasionată asupra „voinţei-de-a-nw-voi" – care desigur că nu are nimic de-a face cu oscilaţia Voinţei între *velle* şi *noile,* între „a voi" şi „a nu voi" – îşi face apariţia ca o consecinţă directă a analizei atente pe care o face operei lui Nietzsche, la care va reveni tot mereu, după **1940**. Cu toate acestea, cele două volume ale sale intitulate *Nietzsche,* publicate în **1961**, sunt, în anumite privinţe, cele mai semnificative; conţin prelegeri ţinute între **1936** şi **1940**, adică anii în care „turnura" s-a petrecut efectiv şi deci nu devenise încă subiect al interpretărilor lui Heidegger. Dacă citim aceste două volume făcând abstracţie de reinterpretarea ulterioară oferită de el însuşi (anterioară scrierii intitulate *Nietzsche),* vom fi tentaţi să constatăm că „turnura", văzută ca eveniment autobiografic, se petrece chiar între volumul I şi volumul II; şi asta deoarece, ca s-o spunem

3 Subcapitol tradus de Cătălin Cioabă - *n. ed.*

direct, primul volum îl explică pe Nietzsche urmărindu-l îndeaproape, în vreme ce al doilea este scris pe un ton polemic – reţinut, dar indiscutabil polemic. Această importantă schimbare de atitudine a fost observată, după câte ştiu, doar de J.L. Menta, în excelenta sa carte despre *Fikzofia lui Martin Hedegge –,* şi, mai puţin pregnant, de Walter Schulz. Relevanţa acestei datări pare să fie evităentă: acel ceva împotriva căruia se întoarce cu precădere turnura este voinţa-de-putere. Heidegger înţelege voinţa de a stăpâni şi de a domina ca pe un soi de păcat originar, de care s-a simţit vinovat atunci când a încercat să se împace cu scurta perioadă din trecutul său în care a avut de-a face cu mişcarea nazistă.

Atunci când, mai târziu, a anunţat public – pentru prima oară în *Scrisoare despre „umanism"* **(1949) 54** – că în gândirea sa se produsese o „turnură", în fapt, într-un sens mai larg, pe parcursul a mai mulţi ani, el şi-a reformulat vederile de ansamblu asupra istoriei, de la greci până în prezent, focalizându-se în principal nu pe Voinţă, ci pe relaţia dintre Fiinţă şi Om. Iniţial, în cursul acelor ani, „turnura" a însemnat o întoarcere împotriva autoafirmării omului (aşa cum o proclamase în faimosul discurs rostit cu prilejul desemnării sale ca rector al Universităţii din Freiburg, în **1933**55), încarnată simbolic în Prometeu, „primul filozof, un personaj ce nu mai apare menţionat nicăieri în opera sa. Heidegger s-a întors, acum, împotriva pretinsului subiectivism din *Fiinţă şi timp* şi împotriva felului în care cartease preocupa precumpănitor de existenţa omului, de felul său de a fi.

Vom spune, într-un mod aproximativ şi într-o formă mult simplificată: preocupat permanent de „întrebarea privitoare la sensul fiinţei", scopul dintâi, „provizoriu" al lui Heidegger a fost să analizeze fiinţa omului în calitatea sa de unică entitate care-şi poate pune această întrebare, deoarece ea atinge însăşi fiinţa sa: prin urmare, în clipa în care omul îşi pune întrebarea „ce este fiinţa?", el se întoarce asupra lui însuşi. Însă când, întors asupra lui însuşi, îşi pune întrebarea „cine este omul?", atunci,

dimpotrivă, fiinţa trece în pritn-plan; fiinţa aşa cum iese acum la iveală îl invită pe om să gândească. („Heidegger a fost nevoit să se despartă de abordarea sa iniţială din *Fiinţă şi timp,* în loc să caute să ajungă la fiinţă pe calea stării de deschidere şi a transcendenţei proprii omului, el încearcă acum să definească omul în termenii fiinţei". 56) Iar cea dintâi exigenţă în faţa căreia fiinţa îl pune pe om este de a gândi „diferenţa ontologică", adică diferenţa dintre simplul „a fi" propriu fiinţărilor şi fiinţa acestui „a fi", adică fiinţa fiinţării. Aşa c-rt Heidegger afirmă în *Scrisoare despre „umanism"*. „Gândirea, simplu spus, este gândirea fiinţei. Genitivul spune două lucruri deodată. Gândirea este a fiinţei în măsura în care gândirea conferită de către fiinţă aparţine fiinţei. Gândirea este deopotrivă gândirea fiinţei în măsura în care, aparţinând fiinţei, ascultă de fiinţă" 57. Ascultarea înfăptuită de om transformă exigenţa fiinţei, exprimată în tăcere, în vorbire, iar „limba este limba fiinţei, aşa cum norii sunt nori ai cerului" 58

„Turnura", înţeleasă în acest sens, are două consecinţe importante, care nu prea au de-a face cu repudierea Voinţei. În primul rând, Gândirea nu mai este una „subiectivă". Cu siguranţă, dacă nu ar fi gândită de către om, fiinţa n-ar deveni niciodată manifestă; ea depinde de om, care îi oferă un sălaş: „limba este sălaşul fiinţei". Însă ceea ce omul gândeşte nu se iveşte din propria sa spontaneitate sau creativitate; ci este răspunsul obedient la exigenţa fiinţei. În al doilea rând, entităţile prin care lumea aparţiilor îi este dată omului îl distrag pe acesta de la fiinţă, care rămâne ascunsă în spatele lor – exact cum copacii ascund pădurea, care, cu toate acestea, văzută din afară, e alcătuită din ei.

Cu alte cuvinte, „uitarea fiinţei" (*Seinsvergessenheit*) ţine de însăşi natura relaţiei dintre Om şi Fiinţă. Heidegger nu se mai mulţumeşte acum să elimine eul volitiv, spre a face loc eului gânditor – şi să considere de pildă în continuare, aşa cum face încă în volumele *Nietzsche,* că insistenţa Voinţei asupra viitorului îl

determină pe om să *uite* trecutul, îi răpeşte gândirii activitatea sa de căpetenie, care este *andenken,* rememorarea: „Voinţa nu şi-a apropiat nicicând începutul, ci l-a părăsit în chip esenţial prin uitare" 59 Acum, el de-subiectivizează însăşi gândirea, o lipseşte de Subiectul ei, de omul ca fiinţare gânditoare, şi o transformă într-o funcţie a fiinţei, prin care „orice efectuare… poartă asupra fiinţării", determinând prin asta cursul actual al lumii. „Gândirea, la rândul ei, se abandonează fiinţei şi se lasă revendicată de ea [iar acesta este de fapt sensul a ceea ce se întâmplă prin intermediul fiinţărilor] pentru a rosti adevărul fiinţei. **„60** Această reinterpretare a „turnurii" va determina, mai mult decât turnura însăşi, întreaga dezvoltare a filosofiei heideggeriene târzii. Conţinută in nuce în *Scrisoare despre „umanism",* scriere care interpretează *Fiinţă şi timp* ca pe o anticipare necesară şi ca pe o pregătire pentru „turnură", aceasta se va centra pe concepţia că a gândi, adică „a rosti cuvântul nespus al fiinţei", reprezintă adevărata „făptuire" *(Tun)* a omului; în sfera ei are loc „istoria fiinţei" (*Seinsgeschichte),* situată dincolo de actele pur omeneşti şi superioară lor. Această gândire îşi rememorează în măsura în care ascultă vocea fiinţei în spusele marilor filosofi din trecut; însă trecutul vine către ea din direcţia opusă, astfel încât „coborârea" *(Abstieg)* în trecut coincide cu aşteptarea răbdătoare, reflexivă a venirii viitorului (*„avenant").61.*

Să începem cu turnura iniţială. Chiar în primul volum intitulat *Nietzsche,* unde Heidegger urmează îndeaproape caracterizarea nietzscheană a Voinţei, el foloseşte ceea ce mai târziu va apărea drept „diferenţa ontologică": distincţia între fiinţa ca fiinţă şi fiinţitatea (*Seiendheit)* fiinţărilor. Potrivit interpretării sale, voinţa de putere înseamnă fiinţitate, modul primordial în care fiecare lucru *este.* Sub acest aspect, Voinţa e înţeleasă ca simplă funcţie a procesului vieţii – „Lumea ia naştere prin însuşi procesul vieţii" **62** –, pe când „eterna reîntoarcere" este considerată termenul folosit de Nietzsche pentru fiinţa ca fiinţă, prin intermediul căruia natura efemeră a timpului

este eliminată, iar Devenirea, mediul în care voinţa-de-putere se avântă către scopurile sale, primeşte sigla fiinţei. „Eterna reîntoarcere” este gândul cel mai afirmativ, deoarece el reprezintă negarea negaţiei. Din această perspectivă, voinţa-de-putere nu e mai mult decât un impuls biologic care ţine totul în mişcare, iar dincolo de ea există o Voinţă care trece dincolo de simplul instinct ce spune „Da” Vieţii. În concepţia lui Nietzsche, după cum am văzut, „Devenirea nu aspiră la o stare finală, nu curge spre «fiinţă»… Devenirea este egală cu sine ca valoare în fiecare moment: …cu alte cuvinte, ea nu are niciun fel de valoare, nu există nimic în raport cu care ea să fie măsurată sau în legătură cu care cuvântul «valoare» să aibă sens” 63

În viziunea lui Heidegger, aşadar, adevărata contradicţie la Nietzsche nu ţine de aparenta opoziţie dintre pe de o parte, voinţa-de-putere, care e direcţionată către un scop şi presupune un concept liniar de timp, şi, pe de altă parte, eterna reîntoarcere, care este un concept de timp ciclic. Ea constă mai degrabă în „răsturnarea valorilor”, care, potrivit lui Nietzsche însuşi, ar avea sens doar în cadrul voinţei-de-putere, dar pe care, cu toate acestea, el o vede drept consecinţă ultimă a gândului „eternei reîntoarceri”. Cu alte cuvinte, la o analiză de ultimă instanţă se vădeşte că voinţa-de-putere, care este „prin sine una ce instituie valori”, joacă rolul determinant în filosofia nietzscheană a Voinţei. Voinţa-de-putere „evaluează”, în cele din urmă, o Devenire ce revine etern ca fiind singura cale de ieşire din lipsa de sens a vieţii şi a lumii, iar această transpoziţie nu este doar o întoarcere la „subiectivitate, a cărei marcă distinctivă o co instituie gândirea evaluativă” **6**4, ci suferă totodată de o lipsă de radicalism, caracteristică platonismului răsturnat pe care-l aflăm la Nietzsche şi care, întorcând lucrurile cu susul în jos, păstrează pe mai departe intact cadrul categorial în care astfel de răsturnări se pot petrece.

Analizele strict fenomenologice ale lui Heidegger asupra Voinţei, din volumul I al lucrării intitulate

Nietzrche, urmează îndeaproape analizele sale mai timpurii asupra sinelui, realizate în *Fiinţă şi timp,* numai că Voinţa ia aici locul rezervat Grijii în opera de tinereţe. Citim astfel: „Printr-o observare de sine oarecare şi printr-o analiză de sine oricât de atentă, nu ajungem nicicând să aflăm cu deplină claritate cum stau lucrurile cu noi înşine. Pe când, dimpotrivă, prin ceea ce «vrem», ca şi prin ceea ce «nu vrem», ne aducem pe noi înşine la lumină, şi anume într-o lumină care este proiectată asupra noastră de însuşi actul voirii. «A voi» înseamnă întotdeauna un a-te-aduce-pe-tine-însuţi-la-sine. […] Prin actul voirii ne întâlnim cu noi înşine, aşa cum suntem cu adevărat” 65. Prin urmare, „a voi înseamnă în chip esenţial a vrea [să ajungi la] propriul sine, dar nu la un sine dat pur şi simplu, care este aşa cum este, ci la sinele care doreşte să devină ceea ce este.

[…] A vrea să te desprinzi de tine însuţi înseamnă de fapt a nu voi” 6 (\ Vom vedea mai târziu că această revenire la conceptul de sine din *Fiinţă şi timp* nu este lipsită de semnificaţie pentru „turnura” sau „schimbarea de dispoziţie” ce se face simţită în cel de-al doilea volum.

În cel de-al doilea volum, accentul se mută decisiv de la gândul „eternei reîntoarceri” la interpretarea Voinţei ca fiind aproape exclusiv voinţă-de-putere, în sensul specific de voinţă de a conduce şi domina mai degrabă decât ca expresie a instinctului vital. Concepţia expusă în primul volum, potrivit căreia orice act de voinţă, dat fiind că este o poruncă, generează o contra-voinţă (*Widerwillen*), în speţă ideea unui obstacol necesar în orice act volitiv, care mai întâi trebuie să depăşească o non-voire – este acum generalizată, devenind o caracteristică inerentă a oricărei făptuiri. Pentru un tâmplar, de pildă, lemnul constituie obstacolul „împotriva căruia” lucrează atunci când face din el o masă. **67** Iar generalizarea merge mai departe: orice obiect, în virtutea faptului că este un „obiect” – şi nu doar un lucru pur şi simplu, independent de evaluarea, calcularea şi făptuirea omenească –, există pentru a fi supus comenzii de către un subiect. Voinţa-de-putere

reprezintă culminaţia epocii moderne ca epocă a subiectivizării; toate facultăţile omului stau sub comanda Voinţei. „Voinţa înseamnă voinţă de a te înstăpâni [...] ea este în chip fundamental şi exclusiv poruncă. [...]. În poruncă, cel care comandă ascultă... de sine. Aşa se face că cel care comandă [sinele] îşi este propriul stăpân". **68**

Într-adevăr, conceptul de Voinţă îşi pierde aici trăsăturile biologice, care joacă un rol atât de important în felul în care Nietzsche înţelege Voinţa ca simplu simptom al instinctului vital. Stă în natura puterii – dar nu şi în natura vieţii, cu supraabundenţa şi preaplinul ei – să se extindă şi să sporească: „Puterea există doar atâta timp cât puterea sa creşte şi atâta timp cât [voinţa-de-putere] porunceşte creşterea ei". Voinţa se autoimpulsionează permanent prin emiterea de ordine; nu viaţa, ci „voinţa-de-putere este esenţa puterii. Această esenţă, şi niciodată o anume cantitate [limitată] de putere rămâne scopul Voinţei, în măsura în care Voinţa poate exista doar în relaţie cu puterea. Asta explică de ce Voinţa are nevoie în chip necesar de acest scop. Iar acesta este motivul pentru care teama de vid străbate orice voire.

...Văzut din perspectiva Voinţei... [nimicul] înseamnă dispariţia Voinţei în non-voire... Astfel... [citându-l pe Nietzsche], voinţa noastră «ar voi mai degrabă nimicul decât să nu vrea nimic»... «A voi nimicul» înseamnă aici *a voi... negaţia, distrugerea, pustiirea*<**69** [subl. mea].

Ultimul cuvânt al lui Heidegger privitor la această facultate are în vedere distructivitatea Voinţei, tot aşa cum ultimul cuvânt al lui Nietzsche are în vedere „creativitatea" şi supraabundenţa ei. Distructivitatea amintită se face cunoscută în obsesia pentru viitor a Voinţei, obsesie care îi împinge pe oeni la *uitare.* Pentru a putea să voiască viitorul în sensul de a-l stăpâni, oamenii trebuie să uite şi, în final, să distrugă trecutul. Descoperirea pe care o face Nietzsche, că Voinţa nu poate „să voiască retroactiv", are ca urmare nu numai frustrare şi resentiment, ci şi voinţa pozitivă, activă de a anihila ceea ce a fost. Iar cum tot ceea ce este real este ceva care

a „devenit”, adică include un trecut, această distructivitate atinge în ultimă instanţă tot ceea ce este.

Heidegger spune concis în *Ce înseamnă „agândi”?*: „Confruntat cu ceea ce «a fost», actul de a voi nu mai poate face nimic… Acel «a fost» opune rezistenţă actului de a voi propriu Voinţei… el devine o piatră de încercare pentru Voinţă… Însă, tocmai prin această rezistenţă, actul de a voi se transformă în contrariul său. Actul de a voi… suferă de pe urma acestei contrarietăţi – ceea ce înseamnă că Voinţa suferă din pricina ei înseşi… suferă de pe urma a ceea ce a trecut, a trecutului. Însă ceea ce a trecut apare în urma trecerii… Astfel că Voinţa vrea trecerea însăşi… Voinţa care se opune oricărui «a fost» apare astfel ca *voinţă de a face ca totulsă treacă,* deci ca totul să capete relevanţă prin faptul că trece. Contra-voinţa apărută în sânul Voinţei este atunci voinţă îndreptată împotriva a tot ceea ce trece – adică a *tot* ceea ce ia naştere şi trece, ajungând să *persiste ” 70* (subl. mea).

În această înţelegere radicală a lui Nietzsche, Voinţa este în chip esenţial distructivă, iar tocmai acestei distructivităţi vine să i se opună turnura iniţială a lui Heidegger. Conform acestei interpretări, natura autentică a tehnologiei este voinţa de a voi, adică de a face din lume în întregul ei obiect al dominaţiei şi reglementării, lucru care nu poate sfârşi decât în distrugere totală. Alternativa la o asemenea stabilire de reguli este „lăsarea de a fi”, înţeleasă ca activitate a gândirii ce ascultă de exigenţa Fiinţei. Dispoziţia afectivă care străbate de la un capăt la altul lăsarea-de-a-ţi proprie gândirii este opusă urmăririi de scopuri, proprie actului voirii; ulterior, reinterpretând „turnura”, Heidegger o numeşte „serenitate” (*Gelassenheit),* un calm ce corespunde lăsării-de-a-ţi şi care „ne pregăteşte” pentru „o gândire ce nu este voire”**.71** Această gândire se situează „dincolo de distincţia dintre activitate şi pasivitate”, deoarece ea este dincolo de „domeniul Voinţei”, adică dincolo de categoria cauzalităţii, pe care Heidegger, în consonanţă cu Nietzsche, o derivă din experienţa volitivă a eului

îndreptată către efecte, deci dintr-o iluzie produsă de conştiinţa de sine.

Concepţia potrivit căreia gândirea şi voirea nu sunt pur şi simplu două facultăţi diferite ale fiinţei enigmatice numite „om”, ci sunt opuse le este comună lui Nietzsche şi Heidegger. Ea reprezintă felul în care cei doi văd conflictul extrem la care se ajunge atunci când conştiinţa dedublată, actualizată ca dialog tăcut între eu şi eu însumi, îşi pierde armonia şi înţelegerea reciprocă originare, transformându-se într-un conflict între voinţă şi contra-voinţă, între poruncă şi rezistenţă. Iar noi am aflat dovezi cu privire la existenţa acestui conflict atunci când am examinat istoria facultăţii respective.

Diferenţa dintre poziţia lui Heidegger şi cea a predecesorilor săi rezidă în următorul fapt: spiritul omului, apelat de Fiinţă pentru a transpune în limbă adevărul Fiinţei, devine subiect al unei *Istorii* a Fiinţei (*Seinsgeschichte*), iar această Istorie e cea care determină dacă oamenii răspund Fiinţei în termeni de voire sau în termeni de gândire. *Istoria* Fiinţei e cea care, din spatele acţiunilor oamenilor, precum Spiritul universal la Hegel, determină destinele omeneşti şi se revelează pe sine eului gânditor, cu condiţia ca acesta din urmă să depăşească voirea şi să actualizeze lăsarea-de-a-ţi.

La o primă privire, lucrurile par să fie o versiune – poate un pic mai sofisticată – a „vicleniei raţiunii” despre care vorbea Hegel sau a „vicleniei naturii” despre care vorbea Kant, o versiune a „mâinii invizibile” despre care vorbea Adam Smith, ori a Providenţei, căci forţe invizibile conduc treburile omeneşti, cu creşterile şi descreşterile lor, către un scop predeterminat: libertatea la Hegel, eterna pace la Kant, armonia intereselor contrare dintr-o economie de piaţă (la Adam Smith) sau mântuirea veşnică (în teologia creştină). Însăşi ideea aceasta – că acţiunile oamenilor sunt inexplicabile prin ele însele şi că nu pot *fi înţelese* decât ca lucrare a vreunei intenţii ascunse sau a unui actor nevăzut – este mult mai veche. Platon îşi putea deja „imagina că fiecare dintre creaturile care vieţuiesc

este o păpuşă făcută de zei, poate doar ca o jucărie, poate cu un scop mult mai serios" şi îşi imagina de asemenea că ceea ce noi luăm drept cauze, urmărirea plăcerii şi evitarea durerii, nu sunt decât „firele de care suntem purtaţi" 72

Nu avem nevoie să ni se demonstreze influenţele istorice pentru a înţelege persistenţa tenace a acestei idei, de la ficţiunea lejeră a lui Platon până la constructul mental pus în circulaţie de Hegel – rezultatul unei regândiri fără precedent a istoriei lumii, care a eliminat deliberat dintre faptele consemnate în ea tot ceea ce era „pur" factual, socotindu-l accidental şi neglijabil. Adevărul simplu este că niciun om nu poate acţiona singur, chiar dacă anumite aspiraţii, dorinţe, pasiuni şi scopuri constituie motivele acţiunii sale. Şi nici nu putem realiza vreodată ceva în deplin acord cu un plan (chiar şi atunci când, ca *drchon,* punem la cale şi realizăm cu succes lucruri care, odată iniţiate, sperăm că vor fi continuate de colaboratorii şi urmaşii noştri), iar aceasta se combină cu conştiinţa că suntem *capabili* să provocăm un efect, dând naştere ideii că, de fapt, rezultatul efectiv se va datora unei forţe străine, supranaturale care, netulburată de diversitatea umană, generează rezultatul final. Acest paralogism este asemănător celui detectat de Nietzsche în ideea de „progres" necesar al Omenirii. Pentru a repeta: „«Omenirea» nu avansează, ea nici măcar nu există… [dar întrucât] timpul înaintează, nouă ne place să credem că tot ceea ce se află în cuprinsul lui merge înainte – că dezvoltarea e cea care duce înainte" 73.

Cu siguranţă, acea *Seinsgeschichte* despre care vorbeşte Heidegger nu poate să nu ne amintească de Spiritul universal al lui Hegel. Diferenţa este, cu toate acestea, decisivă. Când Hegel a văzut „Spiritul universal călare" în persoana lui Napoleon la Jena, el ştia că Napoleon însuşi nu era conştient de faptul că e încarnarea Spiritului, ştia că acţionează ca orice fiinţă umană, condusă de obişnuitul amestec omenesc de scopuri imediate, dorinţe şi pasiuni; pe când pentru Heidegger,

Fiinţa însăşi e cea care, *schimbându-se* întruna, se manifestă în gândirea celui ce acţionează, astfel încât *acţiunea şi gândirea* coincid. „Dacă a făptui înseamnă a merge mână-n mână cu esenţa fiinţei, atunci gândirea este făptuire. Iar asta înseamnă: a pregăti (sau a clădi) esenţei fiinţei un loc de sălăşluire în teritoriul fiinţării, acel sălaş în care fiinţa şi esenţa ei ajung să fie rostite. În absenţa limbii, orice faptă e lipsită de acea dimensiune prin care îşi obţine efectul şi înrâurirea. În definitiv, limba nu este nicicând doar un simplu mijloc de expresie al gândirii, simţirii sau voirii. Limba este dimensiunea originară în care, situându-se, fiinţa umană este aptă să răspundă exigenţei fiinţei şi astfel, prin acest răspuns, să se adecveze cu ea şi să i se facă părtaşă. **„74**

În termenii unei simple răsturnări a punctelor de vedere, putem fi tentaţi să vedem în poziţia lui Heidegger justificarea aforisticei răsturnări a punctului de vedere al lui Descartes de către Valéry: *„«L'hommepense, donc je suis» – dit! univers* („«Omul gândeşte, deci exist», spune universul") 75 O astfel de interpretare este într-adevăr tentantă, deoarece Heidegger ar fi cu siguranţă de acord cu spusa lui Valéry *„Les eveniments ne sont que fecume des choses* („Evenimentele nu sunt decât spuma lucrurilor"). Nu ar fi însă de acord cu asumpţia lui Valéry că ceea ce este real – realitatea subiacentă a cărei suprafaţă este doar spumă – o constituie realitatea stabilă a unei Fiinţe substanţiale, în ultimă instanţă neschimbătoare. Nici înainte şi nici după „turnură" el n-ar fi fost de acord că „noul este prin definiţie partea perisabilă a lucrurilor" *(„Le nouveau est, par dfiinition, lapartieperissable des choses") 7C>.*

Din clipa în care a re-interpretat turnura, Heidegger a insistat întruna asupra continuităţii gândirii sale, în sensul că *Fiinţă şi timp* ar fi fost o pregătire necesară ce conţinea deja, într-o manieră provizorie, direcţia principală a operei sale de mai târziu. Iar lucrul acesta este adevărat într-o mare măsură, deşi poate face ca turnura ulterioară să piardă din radicalitate, întocmai ca şi consecinţele ei

implicite pentru viitorul filosofiei. Să începem cu consecinţele cele mai surprinzătoare, care pot fi găsite chiar în opera târzie – mai întâi ideea că gândirea solitară constituie prin ea însăşi singura acţiune relevantă în câmpul istoriei, iar apoi aceea că gândirea *(thinking)* este acelaşi lucru cu mulţumirea *(thankingi* (şi asta nu doar din raţiuni etimologice). După ce vom face asta, vom încerca să urmărim dezvoltarea anumitor termeni-cheie din *Fiinţă şi timp* şi să vedem ce se întâmplă cu ei. Cei trei termeni pe care îi propun sunt „grijă", „moarte" şi „sine".

Grija – în *Fiinţă şi timp,* modul fundamental al preocupării existenţiale a omului de propria sa fiinţă – nu dispare pur şi simplu pentru a face loc Voinţei, cu care e evident că are în comun o seamă de trăsături; ea îşi schimbă radical funcţia. Nu numai că îşi pierde relaţionarea cu sine, preocuparea sa de fiinţa proprie omului, dar, odată cu asta, dispoziţia afectivă de „angoasă".

ce apare când lumea în care omul este „aruncat" se revelează ca „nimicnicitate" proprie unei fiinţări ce-şi cunoaşte propria condiţie muritoare – „dar *nackte Dass im Nichts der Welt",* „simplul «fapt-că-el-este», nuditate pură, în nimicul lumii".77

Ceea ce trebuie subliniat este transformarea lui *Sorge* („grijă") înţeleasă ca îngrijorare şi preocupare de sine în *Sorge* înţeleasă ca *a lua* în grijă, de astă dată nu pe sine, ci Fiinţa. Omul, care era „locţiitor" (*Platzhalter)* al nimicului şi de aceea deschis către starea de revelare a fiinţei, devine acum „paznic" *(Hutter)* şi „păstor" *(Hirte)* al fiinţei, iar vorbirea sa îi oferă fiinţei un adăpost.

Moartea, pe de altă parte, ca una care originar reprezintă pentru om posibilitatea extremă – „dacă ar fi actualizată [de pildă prin sinucidere], omul ar pierde posibilitatea pe care o are ca, existând, să fie întru moarte" 78 –, devine acum „raclă" ce „adună", „protejează" şi „salvează" esenţa muritorilor, care sunt muritori nu fiindcă viaţa lor are un sfârşit, ci fiindcă a-fi-întru-moarte ţine de fiinţa lor cea mai proprie-9 (Aceste descrieri, care sună

straniu, se referă la experienţe bine cunoscute, atestate de pildă prin vechiul adagiu *de mortuis nil nisi bonum.* Nu demnitatea ca atare a morţii este cea care ne inspiră respect, ci mai degrabă schimbarea stranie de la viaţă la moarte pe care o cunoaşte personalitatea celui mort. În comemorare – modul în care fiinţele muritoare vii se gândesc la morţii lor –, e ca şi cum toate calităţile neesenţiale au dispărut, odată cu dispariţia trupului în care erau întrupate. Mort îi sunt paşi în „racla" comemorării, ca şi relicvele lor preţioase.)

În fine, conceptul de *„sine"* e cel care cunoaşte schimbarea cea mai neaşteptată şi cea mai plină de conseciaşe în urma „turnurii". În *Fiinţă şi timp,* termenul „sine" reprezintă „răspunsul la întrebarea „«cine» [este omul]?" ca una diferită de întrebarea „ce anume" este el; sinele este termenul care exprimă existenţa umană ca una diferită de calităţile pe care le posedă, oricare ar fi acestea. Această existenţă, faptul de „a fi în mod autentic un sine", este departajată polemic de impersonalul „se". *(„Mit dem Ausdruck «Selbst» antworten wir aufdie Frage nach dem Wer des Daseins... Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als cine existentielle Modifikation des Man.* „8°) Modificând impersonalul „se „al cotidianităţii, spre a deveni un „fapt-de-a-fi-sine", existenţa umană produce un *„solus ipse"* şi Heidegger vorbeşte în acest context despre un „solipsism existenţial", adică despre actualizarea lui *principium individuationis,* o actualizare pe care am întâlnit-o la alţi filosofi ca una dintre funcţiile esenţiale ale Voinţei. Heidegger a asimilat-o iniţial grijii, termenul său iniţial pentru organul uman al viitorului.81

Pentru a sublinia similaritatea dintre grijă (de dinainte de „turnură") şi Voinţă într-o manieră modernă, să revenim la Bergson, care – cu siguranţă fără să fie influenţat de gânditorii de dinaintea lui, dar urmând evidenţa imediată furnizată de conştiinţa de sine – a postulat, doar cu câteva decenii înaintea lui Heidegger, coexistenţa a doua ipostaze ale sinelui, unul social (impersonalul „se „al lui Heidegger) şi celălalt

„fundamental” („autenticitatea” la Heidegger). Funcţia Voinţei este „de a recupera sinele fundamental” din „solicitările vieţii sociale în general şi ale limbajului în particular”, ceea ce vrea să însemne că limbajul vorbit în mod obişnuit în cuprinsul unei lumi oarecare are deja un „sens social”.82 Este un limbaj înţesat de clişee, folosit pentru comunicarea cu alţii într-o „lume exterioară cu totul distinctă [de noi înşine], care este proprietatea comună a tuturor fiinţelor conştiente”. Viaţa laolaltă cu alţii şi-a creat propriul său fel de vorbire, care face să apară „un al doilea sine... care-l eclipsează pe cel dintâi”. Sarcina filosofiei este de a readuce acest sine social „la sinele real şi concret... a cărui activitate nu poate fi comparată cu a nici unei alte forţe”, deoarece această forţă este pura *spontaneitate*, de care „fiecare dintre noi are cunoştinţă imediată”, obrinută doar prin observarea imediată a cuiva de către sine însuşi.83 Iar Bergson, cu totul pe linia lui Nietzsche şi deci, ca şi acesta, în armonie cu Heidegger, vede „proba” acestei spontaneităţi în creativitatea artistică. Ajungerea la existenţă a unei opere de artă nu poate fi explicată prin cauze antecedente, aşa cum ceea ce e prezent în clipa de faţă a existat latent sau ca potenţialitate înainte, fie sub formă de cauze externe, fie de motive interne. „Când un muzician compune o simfonie, oare opera sa a fost posibilă înainte de a deveni reală?” 84 Heidegger se situează pe aceeaşi poziţie atunci când scrie, în volumul I din *Nietzsche* (adică înainte de „turnură”): „A voi înseamnă întotdeauna a te aduce la sine... Voind, ne întâlnim pe noi înşine ca pe cei ce suntem în mod autentic...” 85.

Atât şi nu mai mult se poate susţine despre o afinitate între Heidegger şi predecesorii săi imediaţi. Nicăieri în *Fiinţă şi timp* – exceptând o remarcă marginală despre rostirea poetică văzută drept „posibilă deschidere a existenţei” 86 – nu este menţionată creativitatea artistică. În volanul I din *Nietzsche,* tensiunea şi legătura strânsă dintre poezie şi filosofie, dintre poet şi filowf sunt amintite amândouă, însă nu în sensul pe care îl primeşte la

Nietzsche sau la Bergson pura creativitate. 87 Dimpotrivă, în *Fiinţă şi timp* sân ele devine manifest prin „vocea conştiinţei”, care-l recheamă pe om din mijlocul pierderii sale cotidiene în impersonalul „se” (cuvântul german pentru „ceilalţi”), iar conştiinţa, prin apelul său, îi descoperă omului „vinovăţia” proprie, un cuvânt german *(Schuld)* care înseamnă deopotrivă a fi vinovat (responsabil pentru) anumite fapte şi a avea datorii în sensul de a datora ceva cuiva. *88*

Aspectul cel mai important în „ideea de vinovăţie” a lui Heidegger este acela că existenţa umană e vinovată în măsura în care „există factic”: ea „nu are nevoie să se încarce mai întâi cu o «vină», ca urmare a comiterii unor greşeli sau ca urmare a unei neglijenţe; ea trebuie doar să fie «vinovată» – «vinovată» aşa cum este ea –, adică *să fie vinovată în chip autentic* (După cum vedem, lui Heidegger nu-i trece prin minte că, făcându-i la fel de vinovaţi pe toţi cei care ascultă „vocea conştiinţei”, de fapt a proclamat inocenţa universală: acolo unde toţi sunt vinovaţi, nimeni nu mai este vinovat.) Această culpabilitate existenţială – dată de însăşi existenţa umană – este constatată în două feluri. Inspirat de vorba lui Goethe „cel care acţionează devine întotdeauna vinovat”, Heidegger arată că orice acţiune, prin faptul că actualizează o singură posibilitate, anihilează dintr-odată toate celelalte posibilităţi din care trebuia să aleagă. Orice angajare într-o acţiune sau alta antrenează o serie de omisiuni. În orice ceaz, conceptul de „aruncare în lume” implică deja faptul că fiinţa umană *datorează* existenţa sa cuiva care nu este ea însăşi; în chiar virtutea existenţei sale, ea este îndatorată: *Dasein* – existenţa umană în măsura în care ea *este* – „este aruncat; el *nu* s-a adus pe sine cu de la sine putere în locul său de deschidere” 90

Conştiinţa cere ca omul să accepte acest „fapt-de-a-fi-vinovat”, iar acceptarea lui înseamnă că sinele se aduce pe sine însuşi la un soi de „activitate” *(handeln),* înţeleasă polemic ca fiind opusul acţiunilor „zgomotoase” şi vizibile din planul vieţii publice – simplă vorbărie despre ceea ce

este cu adevărat. Această activitate are loc în tăcere, ea „face ca sinele propriu să acţioneze în al său fapt-de-a-fi-vinovat”, iar această acţiune întrn totul intimă prin care omul se deschide pe sine către actualizarea autentică a stării de aruncare91 poate avea loc numai în activitatea gândirii. Probabil din acest motiv Heidegger, de-a lungul întregii sale opere, a „evitat cu bună ştiinţă” 92 să vorbească despre acţiune. Ceea ce e cel mai surprinzător în interpretarea dată de el conştiinţei este denunţarea vehementă a „interpretării obişnuite a conştiinţei”, potrivit căreia este înţeleasă ca un soi de solilocviu, „vorbire tăcută a mea cu mine însumi”. Un asemenea dialog, susţine Heidegger, poate fi explicat doar prin încercarea neautentică de autojustificare în răspăr cu solicitările impersonalului „se”. Lucru cu atât mai frapant, cu cât într-un alt context – şi, e drept, doar în treacăt – Heidegger vorbeşte despre „vocea prietenului pe care fiecare *Dasein* [existenţă umană] o poartă cu sine”.93

Oricât de stranie şi, în ultimă analiză, oricât de nesusţinută de evidenţă fenomenologică se vădeşte a fi analiza heideggeriană a conştiinţei, legătura ei cu faptul brut al existenţei umane, conţinut în conceptul unei vinovăţii primordiale, cuprinde cu siguranţă primul indiciu al identificării de mai târziu a lui „a gândi” cu „a mulţumi”. Ceea ce împlineşte cu adevărat apelul conştiinţei este recuperarea sinelui individualizat (*vereinzelt*) din implicarea sa în evenimentele ce intervin în viaţa cotidiană a omului, ca şi pe parcursul istoriei – *tecume des choses.* Rechemat înapoi, sinele este acum îndreptat către o gândire ce exprimă gratitudine pentru „simplul fapt că suntem”. Faptul că atitudinea omului, confruntat cu Fiinţa, trebuie să fie una de *mulţumire* poate fi văzut ca o variantă a lui *thaumdzein,* care la Platon era principiul declanşator al filosofiei. văzut că *a admira* înseamnă a pune întrebări, a chestiona, iar faptul că regăsim asta într-un context modern nu e de mirare şi nici surprinzător; trebuie doar să ne gândim la elogiul adus de Nietzsche „celor care spun «Da»” sau să ne îndreptăm atenţia dinspre speculaţiile

academice înspre câţiva dintre marii poeţi ai acestui secol. Ei ne arată, nu mai puţin, cât de sugestivă poate fi o astfel de afirmaţie, ca soluţie pentru evidenta lipsă de sens a lumii complet secularizate. Iată două versuri ale poetului rus Osip Mandelştam, scrise în 1918:

Ne vom aminti, în apele reci ale lui Lethe.

Că pământul acesta a fost pentru noi cât o mie de paradisuri.

Versurile de mai sus îşi pot afla un corespondent în câteva rânduri ale *Elegiilor duineze* ale lui Rainer Maria Rilke, scrise cam în aceeaşi perioadă, din care citez un fragment:

Erde du liebe, Ich will. Oh glaub es bediinte
Nicht deiner Frühlinge mehr, mich din zu gewinnen.
Einer, ach ein einziger ist schön dem Blute zu viei.
Namenlos bin Ich zu din entschlossen von weit her.
Immer warst du im recht…
Pământule, dragule, voiesc. O, crede-mă.
Nu e nevoie de toate primăverile tale pentru a mă câştiga.
Una, ah! una singură e sângelui deja prea mult.
Fără de nume ţie îţi sunt hărăzit, şi de foarte departe.
Dreptatea totdeauna fost-a de partea ta… *
Elegia a noua

Şi, în fine, ca o reamintire, citez iarăşi ceea ce W.H. Auden a scris cu aproape douăzeci de ani mai târziu:

Acea unică, singulară lege.
Pe care eu nu pot a o-nţelege.
Blagoslovind, tot ce-i, că-i datsăfie;
Şi la ce e, să fiu supus mi-e dat – Nu pentru altceva am fost creat – Chiar de-mi convine, nu-mi convine mie.

Aceste exemple de mărturii non-academice ale dilemelor proprii ultimei faze a epocii moderne pot explica marea atracţie pe care a exercitat-o opera lui Heidegger în rândurile unei elite a comunităţii intelectuale, în ciuda aversiunii cvasiunanime pe care a stârnit-o în universităţi după apariţia lucrării *Fiinţă şi timp.*

Însă ceea ce este adevărat cu privire la coincidenţa

dintre „a gândi” şi „a mulţumi” este din plin adevărat şi în ceea ce priveşte îngemănarea dintre acţiune şi gândire. La Heidegger, asta nu înseamnă doar eliminarea sciziunii dintre subiect şi obiect, cu scopul de a desubiectiviza eul cartezian, ci fuziunea efectivă între schimbările din planul „istoriei fiinţei” *(Seinsgeschichte)* şi activitatea de gândire întreprinsă de gânditori. „Istoria fiinţei” inspiră şi dirijează tainic ceea ce se întâmplă la suprafaţă, în vreme ce gânditorii, ascunşi şi protejaţi faţă de impersonalul „se”, răspund şi actualizează Fiinţa. Conceptul personificat a cărui existenţă, asemeni unei fantome, străbate ultima mare izbucnire a filosofiei odată cu idealismul german se află aici pe deplin încarnat; există „cineva” care *dă în vileag* sensul ascuns al Fiinţei şi astfel opune cursului dezastruos al evenimentelor un contracurent de normalitate.

Trad. de George Popa, în Rainer Maria Rilke, *Elegiile duineze,* Polirom, Iaşi, 2000

— *N. tr.*

* * *Precious Pive*, trad. de Florin Bican – *n.tr.*

Acest „cineva”, gânditorul care s-a scos pe sine din sfera voirii şi s-a deprins a „lăsa să fie” este de fapt „sinele autentic” din *Fiinţă şi timp*, care ascultă acum, în locul vocii Conştiinţei, vocea Fiinţei. Spre deosebire de Sine, gânditorul nu s-a convocat pe sine însuşi să fie Sine; cu toate acestea, „a auzi chemarea în chip autentic înseamnă a te aduce la nivelul acţiunii factice” *(sich în dasfaktische Handeln bringeri)? 4* În acest context, „turnura” înseamnă că Sinele nu mai acţionează prin sine (lucrul la care s-a renunţat este acel „fapt-de-alăsa-să-acţioneze-în-sine sinele cel mai propriu”) 95, ci, ascultând de Fiinţă, activează prin chiar gândirea sa contracurentul Fiinţei, pe dedesubtul „spumei” fiinţărilor – aceste simple apariţii al căror curent este dirijat de voinţa-de-putere.

Impersonalul „se „reapare aici, însă trăsătura sa principală nu mai este „flecăreala” (*Gerede*); este distructivitatea inerentă voirii.

Ceea ce a provocat această schimbare este o

radicalizare decisivă atât a străvechii tensiuni dintre gândire şi voire (a cărei rezolvare o aduce „voinţa-de-a-nu-voi"), cât şi a conceptului personificat, care a apărut în forma sa cea mai articulată ca „Spirit universal" hegelian, acel Nimeni fantomatic care conferă sens la ceea ce *este* la nivel factic, dar care în sine e lipsit de sens şi contingent. Odată cu Heidegger, acest Nimeni, despre care se presupune că ar acţiona în spatele oamenilor activi, apare acum în carne şi oase, întrupat ca gânditor, care acţionează nefăptuind nimic, o persoană, desigur, chiar una identificabilă ca „gânditor" – dar care prin asta nu se întoarce în lumea apariţiilor. El rămâne acel *„solus ipseu* din „solipsismul existenţial", numai că acum soarta lumii, adică Istoria Fiinţei, a ajuns să depindă de el.

Am urmărit până acum solicitările repetate ale lui Heidegger de a lua în seamă dezvoltarea continuă a gândirii sale, pornind cu *Fiinţă şi timp,* în ciuda „turnurii" care a avut loc la mijlocul anilor '30. Ne-am bazat totodată pe propriile sale interpretări ale „turnurii" oferite către sfârşitul anilor '30 şi la începutul anilor '40 – interpretări reconfirmate în numeroasele sale publicaţii din următoarele două decenii. Însă există şi o altă cezură majoră în viaţa şi în gândirea sa, una poate mai radicală, căreia, după ştiinţa mea, nu i-a acordat nimeni atenţie în spaţiul public, nici Heidegger însuşi.

Această cezură coincide cu momentul în care Germania nazistă a fost înfrântă, un moment de catastrofa, când el însuşi s-a confruntat cu serioase dificultăţi în lumea academică şi, imediat după aceea, a avut probleme serioase cu autorităţile de ocupaţie. O perioadă de aproximativ cinci ani a fost redus efectiv la tăcere, astfel că printre scrierile sale publicate există doar două lungi eseuri – *Scrisoare despre „umanism"*, scrisă în 1946 şi publicată în Germania şi Franţa în 1947, şi *Spusa lui Anaximandru,* scrisă de asemenea în 1946 şi publicată în încheierea volumului *Holzwege* din 1950.

Dintre acestea, *Scrisoare despre „umanism* „conţine o elocventă rezumare şi o imensă clarificare a turnurii

interpretative pe care a dat-o răsturnării, însă *Spusa lui Anaximandru* este de o factură diferită: ea prezintă o perspectivă cu totul nouă şi neaşteptată asupra întregii probleme a Fiinţei. Tezele principale ale acestui eseu, pe care voi încerca să-l prezint pe scurt, n-au mai fost dezvoltate sau explicate pe larg în opera sa ulterioară. El menţionează doar, într-o notă la publicarea lui în volumul *Holzwege,* că a fost extras dintr-un „tratat" (*Abhandlung)* scris în 1946, dar care din păcate n-a fost niciodată publicat.

Mie mi se pare evident că această nouă perspectivă, atât de izolată de restul gândirii sale, trebuie să se fi ivit dintr-o altă schimbare de „dispoziţie", nu mai puţin importantă decât schimbarea petrecută în intervalul dintre volumele I şi II ale scrierii despre Nietzsche – reorientarea dinspre „Voinţa-de-putere" ca Voinţă-de-voinţă către ceva nou, către *Gelassenheit,* serenitatea „lăsării de a fi", şi către paradoxala „Voinţă-de-a-nu-voi". Schimbarea aceasta de dispoziţie reflectă înfrângerea Germaniei, „punctul zero" (cum l-a numit Emstliinger) care, vreme de câţiva ani, a părut să promită un nou început. În versiunea lui Heidegger: „Ne aflăm oare în chiar momentul prevestitor al apusului, în faţa celei mai monstruoase transformări pe care a cunoscut-o vreodată planeta noastră? [Ori] stăm cu privirea aţintită asupra înserării dinaintea nopţii vestitoare a unei noi aurore?... *Suntem oare* cei veniţi prea târziu... şi în acelaşi timp precursorii aflaţi în zorii unei epoci complet diferite, care a lăsat deja în urmă reprezentările noastre istoriologice contemporane cu privire la istorie?" 96

Aceeaşi stare de spirit a exprimat-o Jaspers la un faimos simpozion din Geneva, în acelaşi an: „Trăim ca şi cum am bate la porţi care sunt încă zăvorâte... Ceea ce trăim azi va face poate, într-o bună zi, să apară şi să ia fiinţă o nouă lume" 97. Această stare de spirit plină de speranţă a dispărut repede, odată cu revenirea economică şi politică a Germaniei de la acel „punct zero"; confruntaţi cu realitatea Germaniei conduse de Adenauer, nici Heidegger şi nici Jaspers n-au mai expus vreodată în chip

sistematic ceea ce foarte curând trebuie că le-a apărut drept o descifrare total greşită a semnelor unei noi epoci.

Cu toate acestea, în cazul lui Heidegger, avem studiul despre Anaximandru, cu aluziile sale obsedante privind o altă posibilitate a speculaţiei ontologice, aluzii pe jumătate ascunse printre consideraţiile de ordin filologic asupra textului grecesc (care e mai degrabă obscur şi probabil deteriorat), iar pornind de la de voi risca să fac o exegeză asupra acestei fascinante versiuni a filosofiei sale. În traducerea lui Heidegger, care e literală şi provizorie, textul grec sună astfel: „Însă acel ceva din care lucrurile se nasc *fgenesis]* este totodată cel care le face să treacă *[phthora*\, conform cu ceea ce este necesar; căci lucrurile fac dreptate *diken did Onai]* şi se despăgubesc *[tisin]* unul pe altul pentru nedreptatea lor *[adikia]*, conform cu imperativul timpului" 98. Este vorba, aici, despre venirea-la-fiinţă şi trecerea-în-nefiinţă a tot ceea ce este. Orice lucru care este, câtă vreme *este,* „adastă" în prezent „între o dublă absenţă", între sosirea şi plecarea sa. Pe durata acestor absenţe el este ascuns; şi este în starea de descoperire doar pentru o scurtă durată, aceea a apariţiei sale. Trăind într-o lume a apariţiilor, tot ce cunoaştem sau putem cunoaşte nu este decât „o mişcare care face ca orice fiinţare ce creşte să-şi părăsească starea de descoperire şi să intre în acoperire", adăstând aici pentru o vreme, până ce „în trecerea sa părăseşte starea de descoperire, îndepărtându-se şi dispărând în nedescoperire".

Până şi această descriere non-speculativă, strict fenomenologică se află în vădit dezacord cu învăţătura obişnuită a lui Heidegger despre diferenţa ontologică, învăţătură potrivit căreia *a-letheia,* adevărul înţeles ca stare de neascundere sau de descoperire, este întotdeauna de partea Fiinţei; în lumea apariţiilor, Fiinţa se revelează doar în perimetrul răspunsului oferit de om, pe calea gândirii, şi formulat la nivelul limbii. Folosind cuvintele din *Scrisoare despre „umanism* „vom spune astfel: „Limba este locul de adăpost al Fiinţei" *(„Die Sprache [ist] zumal das*

Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens”) m. În exegeza fragmentului lui Anaximandru, starea de descoperire nu este adevărul; e propriu fiinţărilor ca ele să apară dintr-o fiinţă ascunsă şi să dispară în ea. Acel ceva care cu greu ar fi putut cauza, dar cu siguranţă a favorizat această reîntoarcere este faptul că grecii, în special presocraticii, gândesc cel mai adesea Fjinţa ca *phjsis* (natură), cuvânt al cărui sens originar este derivat *din phyein* (a creşte), adică a veni la lumină din întuneric. Anaximandru, spune Heidegger, a gândit *genesis* şi *phthord* pornind de la*physis,* „ca moduri ale ajungerii la lumină şi decăderii”.101 Iar lui *physis,* potrivit unui fragment mult citat al lui Heraclit, „îi place să se ascundă” 10

Deşi Heidegger nu aminteşte fragmentul lui Heraclit în studiul despre Anaximandru, teza sa principală pare să fi fost inspirată mai mult de Heraclit decât de Anaximandru. Important cu deosebire este conţinutul speculativ; relaţia existentă în diferenţa ontologică este inversată, iar lucrul acesta este expus în detaliu în următoarele propoziţii: „Starea de descoperire a fiinţărilor, strălucirea conferită lor [de Fiinţă] întunecă lumina Fiinţei”: aşa se face că, *„revelându-se pe sine înfiinţări, Fiinţa se retrage şi dispare” („Das Sein entzient sich indem es sich in das Seiende entbirgt”)*. În Propoziţia pe care am scris-o cu italice este subliniată în text printr-o repetare expresă. Ea îşi capătă de îndată plauzibilitatea pe baza relaţiei, deja existente în plan lingvistic, dintre *verbergen* (a ascunde, a învălui) şi *bergen* (a proteja, a pune la adăpost) şi *entbergen* (a scoate din ascundere). Dacă încercăm să explicăm conţinutul speculativ al acestei constelaţii de termeni, aşa cum a fost ea construită de Heidegger, vom rezuma în felul următor: venirea şi plecarea, apariţia şi dispariţia fiinţărilor încep întotdeauna cu un *ent-bergen,* cu pierderea adăpostirii originare (*bergen)* conferite de Fiinţă; fiinţarea ajunge apoi să „adaste pentru o vreme” în „starea de luminare” a scoaterii din ascundere şi sfârşeşte prin a reveni în

adăposrul proteguitor al Fiinţei, în starea de acoperire: „Putem presupune că Anaximandru vorbea despre *genesis* şi *phthord* [generare şi nimicire]… [adică] *genesis estin* (acesta fiind modul în care înclin să citesc) şi *phthord ginetai,* «venirea-la-fiinţă *este*» şi «pieirea (trecerea) vine la fiinţă»” 10!

Cu alte cuvinte, avem de-a face aici indubitabil cu ceva de felul devenirii; tot ceea ce cunoaştem este ceva ce a devenit, s-a ivit dintr-o întunecime iniţială la lumina zilei; iar această devenire rămâne legea sa câtă vreme dăinuie; dăinuirea sa este, în acelaşi timp, trecere. Devenirea, legea sub care stau fiinţările, este acum opusul Fiinţei; iar atunci când, odată cu dispariţia, devenirea încetează, ea se preschimbă iarăşi în acea Fiinţă din a cărei întunecime adăpostitoare şi proteguitoare şi-a făcut iniţial apariţia. În acest context speculativ, diferenţa ontologică rezidă în diferenţa dintre Fiinţă în sensul său tare, durativ şi devenire. Tocmai prin retragerea sa „Fiinţa îşi menţine în sine adevărul propriu” şi îl adăposteşte; îl adăposteşte de „strălucirea” fiinţărilor, care „acoperă lumina Fiinţei” chiar dacă, originar, Fiinţa a conferit această strălucire. Asta conduce la următorul enunţ, aparent paradoxal: „În măsura în care face cu putinţă ieşirea din ascundere a fiinţărilor, ea [Fiinţa] [asigură] situarea în ascundere a Fiinţei” 105.

Pe parcursul acestor speculaţii, devine manifestă răsturnarea pe care o cunoaşte abordarea heideggeriană a „problemei fiinţei” (*Seinstrage)* şi a „uitării fiinţei” (*Seinsvergessenheit*). Cauza abandonării în sfera lui *das Man* (cuvântul german pentru „ceilalţi”) nu mai e neautenticitatea genuină a existenţei umane sau vreo altă particularitate a ei; şi ea nici nu se comportă astfel, deoarece este distrasă de pura supraabundenţă a simplelor entităţi. „Uitarea Fiinţei aparţine esenţei Fiinţei, ca una ce se ascunde pe sine… istoria Fiinţei [iar nu istoria umană în filosofie în general sau în metafizică în particular] începe cu uitarea Fiinţei, deoarece Fiinţa – împreună cu esenţa sa, cu distingerea sa de fiinţare – se păstrează în sine

însăşi”. 106 Prin retragerea Fiinţei din sfera fiinţărilor, aceste entităţi, a căror stare de neascundere a fost cauzată de ea, sunt fa. cute să „rătăcească liber”, iar această *rătăcire* constituie „tărâmul erorii… spaţiul în care se desfăşoară istoria… *Fără rătăcire n-ar exista legătură de la destin la destin, n-ar exista istorie*” (subl. mea).107

Rezumând: suntem mai departe confruntaţi cu diferenţa ontologică, cu separarea categorială între Fiinţă şi fiinţări, însă această separare a dobândit, aşa-zicând, un soi de istorie, cu început şi sfârşit. Fiinţa este deschisă şi devine accesibilă înfiinţări, iar starea ei de deschidere iniţiază două mişcări contrarii: Fiinţa se retrage în sine, iar fiinţarea este fa. cută să „survină în chip propriu”, deschizând astfel „tărâmul (în sensul de tărâm al unui prinţ) stăpânit de eroare”. Acest tărâm al erorii este sfera istoriei omeneşti obişnuite, unde destinele factice sunt conectate şi formează o structură coerentă prin „rătăcire”. În această schemă nu există loc pentru o „Istorie a Fiinţei” (*Seinsgeschichte)* care să se petreacă în spatele acţiunilor omului; Fiinţa, adăpostită în starea sa de ascundere, nu are istorie, şi „orice epocă din istoria lumii este o epocă de rătăciri”. În orice caz, simplul fapt că linia continuă a timpului istoric se întrerupe, alcătuind epoci diferite, ne spune despre cele ce sunt că, survenind în chip propriu, îşi fac la rândul lor apariţia în interiorul unor epoci, iar potrivit schemei lui Heidegger pare să existe un moment privilegiat, cel de tranziţie de la o epocă la următoarea, de la un destin la altul, atunci când Fiinţa ca Adevăr irupe în linia continuă a erorii, când „esenţa epocală a Fiinţei revendică natura extatică a Dare/n-ului” Acestei revendicări, gândirea îi poate răspunde, recunoscând „pretenţia la destin”: adică spiritul întregii epoci poate deveni „atent la ceea ce este destinat” în loc să se piardă printre lucrurile mărunte care ţin de treburile cotidiene ale omului.

Nicăieri în acest context Heidegger nu menţionează existenţa vreunei legături între „a gândi” şi „a mulţumi” şi îşi dă bine seama ce concluzii pesimiste, „ca să nu spun

nihiliste”, pot fi trase în urma unei interpretări care s-ar potrivi foarte bine doar cu felul în care înţeleg Burckhardt şi Nietzsche, la cel mai profond nivel, lumea greacă.109 De asemenea, poate că merită observat că aici el nu pare deloc interesat să sublinieze tensiunea care există în relaţia foarte strânsă dintre filosofie şi poezie. În schimb, spune în concluzia studiului ceva ce n-a mai spus nicăieri altundeva: „Dacă esenţa omului constă în a gândi adevărul fiinţei [o fiinţă care s-a retras, care se ascunde şi rămâne învăluită – *nota mea],* atunci gândirea trebuie să poetizeze pe marginea enigmei fiinţei” (am *Rätsel des Seins dichten).110*

Am pomenit în treacăt schimbarea radicală pe care a cunoscut-o conceptul de moarte în scrierile târzii ale lui Heidegger, unde moartea apare ca ultimă salvare a esenţei omului, acel *Gebirg des Seins în dem Spiel der Welt,* „adăpost al fiinţei în jocul lumii qv şi am încercat să explicitez şi, într-un fel, să justific stranietatea acestei mărturii a unor experienţe familiare, pe care unii le cunosc foarte bine şi care, după câte ştiu, n-au fost nicicând aduse la concept. În studiul despre Anaximandru, cuvântul „moarte” nu apare, însă conceptul este desigur prezent în mod transparent în ideea de viaţă aflată între două absenţe, cea de dinainte de a ne naşte şi cea de după trecerea în moarte. Iar aici găsim o clarificare conceptuală a morţii, văzută ca adăpost al existenţei umane, a cărei prezenţă temporală, tranzitorie este înţeleasă ca adăstare în spaţiul dintre două absenţe şi ca şedere în teritoriul rătăcirii. În ceea ce priveşte sursa acestei „rătăciri” – iar aici putem vedea desigur în ce măsură această variantă rămâne o pură variaţiune a convingerilor fundamentale şi permanente ale lui Heidegger –, o constituie faptul că o fiinţare ce „adastă o vreme în prezenţă”, în prezenţa dintre două absenţe, are capacitatea de a transcende propria prezenţă, adică de a fi într-adevăr „prezentă [numai] întrucât se transpune în sfera a ceea ce nu este prezent’qv

Fiinţarea are şansa de a împlini aceasta dacă surprinde momentul epocal de tranziţie între epoci, când

destinele istoriei şi adevărul ce stau la baza unei noi ere de rătăciri devin manifeste pentru gândire. Voinţa ca una distrugătoare apare şi ea aici, numai că nu cu numele; ea este „năzuinţă de a persista" de a se „prelungi", adică apetitul nemăsurat al oenilor de „a se agăţa de ei înşişi". În acest fel, ei fac mai mult decât să cadă în eroare: „A adăsta sub forma persistenţei... înseamnă a te răzvrăti în numele dăinuirii" u3

Răzvrătirea este îndreptată împotriva „ordinii" *(dâke)*; ea creează „dezordine" *(adikia),* care impregnează de la un cap la altul „tărâmul rătăcirii".

Aceste enunţuri ne readuc la un registru care ne este familiar, întrucât devine evident când citim că dezordinea e „tragică" şi nu e un lucru de care oamenii pot fi făcuţi răspunzători. Cu siguranţă că nu mai există nicio „chemare a conştiinţei" care să-l readucă pe om la sinele său autentic, la înţelegerea faptului că, indiferent ce a făcut sau a omis să facă, este deja *schuldig* („vinovat") din clipa în care existenţa sa e ceva ce „datorează" după ce a fost aruncat în lume. Însă, la fel cum în *Fiinţă şi timp* acest sine „vinovat" ar putea să se salveze anticipându-şi moartea, şi aici *Dasein-ul* „aflat în rătăcire" poate, prin activitatea gândirii, să se conecteze la ceea ce este absent. Rămâne totuşi o diferenţă, aceea că absenţa (Fiinţa în permanenta sa retragere) nu are istorie în registrul rătăcirii, iar gândirea şi acţiunea nu coincid. A acţiona înseamnă a da curs erorii, a rătăci. Ar trebui de asemenea să observăm felul cum definiţia iniţială a faptului-de-a-fi-vinovat, ca o caracteristică primordială a *Dasein-ului,* independentă de orice act specific, a fost înlocuită de „rătăcire" ca marcă decisivă a întregii istorii omeneşti. (Întâmplător, ambele formulări îi amintesc cititorului german de două spuse ale lui Goethe: *„Der Handelnde wird immer schuldig* şi *„Es irrt der Mensch solang ei strebt".* ll4)

La aceste reverberaţii putem adăuga şi următoarele propoziţii din studiul despre Anaximandru: „Orice gânditor e dependent de ceva, anume de adresarea fiinţei. Măsura acestei dependenţe o dă eliberarea lui de alte influenţe,

care-l induc în eroare” u5 – iar prin acestea Heidegger are în mod clar în vedere facticitatea evenimentelor de zi cu zi provocate de omul aflat în rătăcire. Punând cap la cap aceste corespondenţe, pare că avem de-a face aici cu o simplă variaţiune a învăţăturii de bază a lui Heidegger.

Oricum ar fi, este evident că interpretarea pe care tocmai am oferit-o e extrem de nesigură; ea nu poate fi un substitut pentru tratatul nepublicat din care făcea parte studiul despre Anaximandru. În stadiul actual al cunoaşterii textelor, întreaga chestiune rămâne profund îndoielnică. Însă, fie că o vedem ca pe o variantă, fie ca pe o variaţiune, denunţarea de către Heidegger a instinctului de conservare (comun tuturor vieţuitoarelor), văzut ca: o răzmeriţă împotriva „ordinii” Creaţiei ca atare, este aşa de rară în istoria ideilor, încât aş dori să citez aici singura zicere similară despre care cunoştinţă, trei bine-cunoscute versuri ale lui Goethe dintr-un poem scris în jurul anului 1821, cu titlul *Eins und Alles.*

Das Ewige regt sich fort în allen; Derm alles muss în Nichts vetfallen, Wenn es im Sein verharren will.

Eternul toate le străbate;

Căci în nimic se duc cu toate De vor să dăinuie-n fiinţă.

16 Abisul libertăţii şi novus ordo seclorum

Încă de la începutul acestor consideraţii am atras atenţia asupra unui neajuns de care suferă inevitabil orice examinare critică a facultăţii volitive – neajuns cât se poate de evident, dar şi uşor de pierdut din vedere în discutarea argumentelor şi contraargumentelor particulare. E vorba de faptul că orice *filosofie* a Voinţei este concepută şi formulată nu de către oameni de acţiune, ci de către filosofi, de către nişte, cum i-a numit Kant, „gânditori de profesie”, care într-un fel sau altul sunt ataşaţi de *bios theoretikos* şi, ca atare, mai înclinaţi din fire „să interpreteze lumea” decât „să o schimbe”.

Dintre toţi filosofii şi teologii de care ne-am ocupat, doar Duns Scotus, după cum văzut, a fost dispus să plătească preţul contingenţei la schimb cu darul libertăţii,

al înzestrării mentale de a începe ceva nou, ceva despre care ştim că putea la fel de bine să nu existe. Fără îndoială că filosofii au „agreat" întotdeauna mai mult necesitatea decât libertatea, deoarece pentru îndeletnicirea lor aveau nevoie de o *tranquilitas animae* (Leibniz), de o tihnă a minţii, care – bazându-se pe spinoziana *acquiescentia sibi,* împăcarea cu sine însuşi – putea fi garantată doar de o consimţire la rânduiala lumii. Acelaşi sine pe care activitatea de gândire, retrăgându-se din lumea fenomenală, îl ignoră este afirmat şi garantat de reflexivitatea Voinţei. Întocmai cum gândirea pregăteşte sinele pentru rolul de spectator, voirea îl modelează într-un „eu durabil" care orientează toate actele de voinţă particulare. Ea creează caracterul sinelui, drept care a fost uneori înţeleasă ca *principium individuationis,* sursa identităţii specifice a persoanei.

Dar tocmai această individuaţie datorată Voinţei a generat o serie de noi şi grave dificultăţi pentru ideea de libertate. Individul, modelat de voinţă şi conştient că ar putea fi diferit de cum este (caracterul, spre deosebire de înfăţişarea fizică sau de talente şi aptitudini, nu este dat sinelui la naştere), tinde întruna să opună un „eu însumi" unor nedefiniţi „ei" – adică tuturor celorlalţi cu care eu, ca individ, nu mă identific. Nimic, într-adevăr, nu poate fi mai înfricoşător decât ideea solipsistă de libertate – „sentimentul" că poziţionarea mea aparte, în izolare de toţi ceilalţi, se datorează libertăţii voinţei, de care nu este responsabil nimic şi nimeni în afară de mine însumi. Voinţa cu proiectele ei de viitor sfidează credinţa în necesitate, consimţirea la modul de întocmire a lumii, pe care o numeşte complezenţă. Dar oare nu ne e clar tuturor că lumea nu este şi nici n-a fost vreodată aşa cum *trebuie* să fie? Şi ştie oare, sau a ştiut vreodată, cineva ce cuprinde acest „trebuie"? El este utopic, nu are un *topos,* un loc propriu, în lume. Oare încrederea în necesitate, convingerea că totul este aşa cum „era sortit să fie", nu e infinit preferabilă libertăţii plătite cu preţul contingenţei? În aceste condiţii, nu arată oare libertatea ca un eufemism

pentru pământul pârjolit marcat de „abandonul în seama ei înseşi în care este lăsată [existenţa umană, *Dasein*-ul]” *(„die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst”)? u6*

Aceste dificultăţi şi nelinişti sunt pricinuite de Voinţă în măsura în care ea este o facultate mentală, aşadar reflexivă, care se întoarce asupra ei înseşi – *volo me velle, coogi. too me cogitare* –, sau, exprimându-ne în termeni heideggerieni, de faptul că, existenţial vorbind, existenţa umană „a fost abandonată ei înseşi”. Nimic de acest fel nu tulbură intelectul, capacitatea de cunoaştere a spiritului şi încrederea sa în adevăr. Aptitudinile cognitive, de felul simţurilor, nu ricoşează asupra lor înseşi; ele sunt pe deplin intenţionale, cu totul absorbite de obiectul vizat. Drept urmare, la prima vedere este surprinzător să descoperi la marii oameni de ştiinţă ai secolului nostru o înclinaţie similară împotriva libertăţii. Cum ştim, aceştia au fost foarte tulburaţi când descoperirile lor din astrofizică, precum şi cele din fizica nucleară au dat naştere suspiciunii că trăim într-un univers care, după cum s-a exprimat Einstein, e guvernat de un Dumnezeu care „dă cu zarul” sau, cum a sugerat Heisenberg, că ceea ce considerăm a fi „lumea exterioară [s-ar putea să nu fie decât] lumea noastră interioară răsfrântă spre în afară ca o mănuşă” (Lewis Mumford).

Astfel de gânduri sau de cugetări secunde nu sunt, firește, nişte enunţuri ştiinţifice; ele nu pretind să comunice adevăruri demonstrabile sau eventuale teoreme pe care autorii lor ar putea spera să le transforme până la urmă în propoziţii susceptibile de dovedire. Ci sunt reflecţii inspirate de o căutare de sens şi deci nu mai puţin speculative decât alte produse al eului gânditor. Einstein însuşi, într-o remarcă deseori citată, a trasat foarte clar linia de demarcaţie dintre enunţurile cognitive şi propoziţiile speculative: „Cel mai de neînţeles fapt în privinţa naturii este acela că natura este inteligibilă”. Aici putem vedea aproape „cu ochiul liber” cum eul gânditor intră pe teritoriul activităţii cognitive, o tulbură şi o

stânjeneşte prin reflecţiile sale; el se poziţionează „în afara ordinii” faţă de activitatea obişnuită a omului de ştiinţă prin faptul că se întoarce asupra lui însuşi şi meditează asupra funciarei incomprehensibilităţi a ceea ce el face – incomprehensibilitate ce rămâne o enigmă la care merită gândit chiar şi dacă gândirea nu o poate dezlega.

Asemenea reflecţii pot genera felurite „ipoteze”, dintre care unele, în urma testării, se pot chiar dovedi capabile să genereze cunoaştere; în orice *caz* „calitatea şi ponderea lor depind de reuşitele cognitive ale autorilor lor. Cu toate acestea, cu greu s-ar putea nega că reflecţiile marilor fondatori ai ştiinţei contemporane – Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Schrödinger – au provocat o *Gnmdiagenkrise,* o „criză în fundamentele ştiinţei moderne”, şi că „întrebarea lor centrală” (Cum trebuie să fie lumea pentru ca noi să o putem cunoaşte?) „este la fel de veche ca ştiinţa însăşi şi rămâne fără răspuns”.117

Pare cât se poate de firesc că această generaţie de fondatori, pe ale căror descoperiri s-a întemeiat ştiinţa contemporană şi ale căror reflecţii despre ceea ce făceau au produs „criza fundamentelor”, a fost urmată de câteva generaţii de epigoni mai puţin eminenţi cărora li s-a părut mai uşor de răspuns la întrebări fără de răspuns pentru că erau mai puţin conştienţi de linia despărţitoare dintre activităţile lor obişnuite şi reflecţiile lor asupra acestor activităţi. Am vorbit despre orgia de gândire speculativă care a urmat eliberării de către Kant a nevoii raţiunii de a gândi dincolo de capacitatea cognitivă a intelectului, despre jocurile practicate de idealiştii germani cu concepte personificate şi despre pretenţiile emise de ei cu privire la valabilitatea ştiinţifică a acestora – jocuri aflate la mare distanţă de „critica” lui Kant.

Din perspectiva adevărului ştiinţific, speculaţiile idealiştilor aveau un caracter pseudoştiinţific; în prezent ceva similar pare să se petreacă la capătul opus al spectrului. Materialiştii practică jocul speculaţiei cu ajutorul calculatoarelor, al ciberneticii şi al automatizării; explorările lor dau naştere nu la nişte fantome, precum

jocul idealiştilor, ci la materializări asemenea celor din şedinţele de spiritism. Ceea ce e uimitor la aceste jocuri materialiste este că rezultatele lor se asemănă cu conceptele idealiştilor. Astfel, „Spiritul universal" hegelian şi-a aflat recent materializarea în construirea unui „sistem nervos" după modelul unui Calculator Gigantic: Lewis 1 homas118 ne propune să înţelegem comunitatea planetară a fiinţelor umane sub forma unui Creier Gigantic, care efectuează un schimb de gânduri atât de rapid, încât „deseori creierele omenirii par să sufere foncţional o fuziune". Cu omenirea ca „sistem nervos" al său, întregul pământ devine astfel „un organism viu alcătuit din părţi subtil angrenate", care cresc toate sub „membrana protectoare" a atmosferei planetare. u9

Astfel de idei nu aparţin nici ştiinţei, nici filosofiei, ci literaturii ştiinţifico-fantastice; ele sunt larg răspândite şi demonstrează că extravaganţele speculaţiei materialiste le egalează pe cele ale metafizicii idealiste. Numitorul comun al tuturor acestor raţionamente specioase, pe lângă faptul că-şi au originea istorică în ideea de Progres cu corolarul ei n-fut Omenire, este acela că îndeplinesc aceeaşi foncrie emoţională. În cuvintele lui Lewis Thomas, ele se dispensează de „atât de îndrăgita idee a sinelui propriu – de vechea şi minunata insulă a unui Sine înzestrat cu liber-arbitru, întreprinzător, autonom, independent, izolat", care este „un mit" i20 Numele propriu al acestui mit, de care suntem din toate părţile sfătuiţi să ne eliberăm, este Libertate.

Gânditorii de profesie, fie ei filosofi sau oameni de ştiinţă, n-au „agreat libertatea" cu ineluctabilul ei caracter aleatoriu; ei nu erau dispuşi să plătească preţul contingenţei în schimbul problematicului dar al spontaneităţii, al capacităţii de a face şi ceea ce putea la fel de bine să rămână nefăcut. Să-i lăsăm deci deoparte şi să ne îndreptăm atenţia asupra oamenilor de acţiune, care trebuie să fie devotaţi libertăţii datorită înseşi naturii activităţii lor, ce constă în „a schimba lumea", şi nu în a o interpreta sau cunoaşte.

Conceptual vorbind, ne întoarcem privirea de la ideea de libertate filosofică spre libertatea politică – o deosebire esenţială, despre care, din câte ştiu, a vorbit doar Montesquieu, şi oricum în treacăt, când folosea libertatea filosofică în chip de fundal pe care putea fi conturată mai limpede libertatea politică. Într-un capitol intitulat *De la liberté du citoyen* („Despre libertatea cetăţeanului"), el spunea: *„La libertephilasophique consiste dans fexercice de să volante, ou du moins (s îl fauptarler dans tous las sistemes) dans fopinion ou fon est que fon exerce să volonte. La libertepolitique consiste dans la surete, ou du moins dans fopinion que fon a de să surete* – „Libertatea filosofică constă în exercitarea voinţei noastre, sau cel puţin (dacă ţinem seama de toate sistemele) în convingerea pe care o avem că ne exercităm voinţa. Libertatea politică constă în siguranţa sau cel puţin convingerea pe care o avem cu privire la siguranţa noastră". 121 Libertatea politică pentru cetăţean este „acea linişte sufletească izvorâtă din convingerea fiecăruia că se află în siguranţă; şi ca să existe această libertate guvernământul trebuie să fie alcătuit în aşa fel încât un cetăţean să nu aibă a se teme de alt cetăţean".2

Libertatea filosofică, libertatea voinţei, este relevantă doar pentru oamenii care trăiesc în afara comunităţilor politice, ca indivizi solitari. Comunităţile politice, în care oamenii devin cetăţeni, sunt create şi prezervate de legi, iar aceste legi, făcute de oameni, pot fi foarte variate şi pot modela diverse forme de guvernământ, care toate, într-un fel sau altul, constrâng libera voinţă a cetăţenilor lor. Dar, exceptând tirania, unde o singură voinţă arbitrară cârmuieşte vieţile tuturor, ele deschid totuşi oarecare spaţiu libertăţii de acţiune, care pune efectiv în mişcare corpul cetăţenesc. Principiile care inspiră acţiunile cetăţenilor variază după diferitele forme de guvernământ, dar toate sunt, cum le-a numit pe drept cuvânt Jefferson, „principii active" (*energeticprinciples*); 123 iar libertatea politică *„nepeut consister cu'a pouvoir faire ce que fon doit vouloir et a netrepoint contraint defaire ce cu fon ne*

doi ptas vouloir” – „nu poate consta decât în a putea face ceea ce trebuie să vrei şi a nu fi constrâns să faci ceea ce nu trebuie să vrei”. 124

Aici, în mod clar, accentul este pus pe Putere în sensul de eu-pot; pentru Montesquieu, la fel ca pentru antici, era evident că un agent nu mai putea fi numit liber atunci când îi lipsea capacitatea de a face ceea ce vrea, fie că lucrul acesta se datora unor împrejurări exterioare sau unora interne. În plus, Legile care, potrivit lui Montesquieu, îi transformă pe nişte indivizi liberi şi anarhici în cetăţeni nu sunt cele Zece Porunci ale lui Dumnezeu, sau vocea conştiinţei, sau *lumen raţionale* a raţiunii, care-i luminează deopotrivă pe toţi oamenii, ci sunt nişte *rapports* create de oameni, raporturi care, întrucât privesc treburile schimbătoare ale oamenilor muritori – ca deosebite de eternitatea lui Dumnezeu sau de imortalitatea cosmosului –, sunt necesarmente „supuse tuturor accidentelor care pot surveni şi variază după cum se schimbă voinţa omului” Pentru Montesquieu, la fel ca pentru Antichitatea precreştină şi pentru bărbaţii care la sfârşitul secolului său au fondat Republica Americană, cuvintele „putere” şi „libertate” erau aproape sinonime. Libertatea de mişcare, putinţa individului de a se mişca nestânjenit de boală sau de stăpân, a fost iniţial cea mai elementară dintre toate libertăţile, însăşi premisa lor.

Libertatea politică diferă, aşadar, de libertatea filosofică prin aceea că este în mod vădit o calitate a lui eu-pot, şi nu a lui eu-vreau. Aparţinând cetăţeanului, şi nu omului în general, ea se poate manifesta numai în comunităţi, unde interacţiunile, deopotrivă cele verbale şi cele faptice, ale mulţimii de oameni care trăiesc laolaltă sunt reglate de un mare număr de rapportr – legi, cutume, deprinderi şi altele asemenea. Cu alte cuvinte, libertatea politică e posibilă doar în sfera pluralităţii umane şi în temeiul premisei că această sferă nu e pur şi simplu o extindere a dualului eu-cu-mine-însumi la pluralul Noi. Acţiunea, prin care Noi este mereu angajat în schimbarea lumii noastre comune, se află în cea mai netă opoziţie

posibilă cu îndeletnicirea solitară a gândirii, care operează în dialogul meu cu mine însumi. În împrejurări excepţional de propice, acest dialog, după cum văzut, poate fi extins la un alt om în măsura în care un prieten este, cum spunea Aristotel, un „alt sine”. Dar nu poate ajunge niciodată la Noi, la veritabilul plural al acţiunii. (O eroare destul de răspândită printre filosofii moderni care insistă asupra importanţei comunicării ca garanţie a adevărului – aici mă gândesc în principal la Karl Jaspers şi la Martin Buber, cu filosofia raportului eu-tu – constă în a crede că intimitatea dialogului, „acţiune lăuntrică” în care „apelez” la mine însumi sau la un „alt sine” (prietenul aristotelic, Geliebterul jaspersian, Tu-ul buberian…), poate să fie extinsă şi să devină paradigmatică pentru sfera politică.)

Acest Noi ia fiinţă oriunde nişte oameni trăiesc laolaltă, forma lui primordială fiind familia; şi se poate constitui într-o mulţime de moduri, care până la urmă se bazează toate pe o formă sau alta de consimţământ, dintre care supunerea e cel mai comun, întocmai cum nesupunerea e cel mai comun şi mai puţin dăunător mod de dezbinare. Consimţământul presupune recunoaşterea faptului că niciun om nu poate acţiona de unul singur, că, dacă vor să înfăptuiască ceva în lume, oamenii trebuie să acţioneze concertat, ceea ce ar fi un lucru banal dacă nu s-ar găsi întotdeauna membri ai comunităţii hotărâţi să-l nesocotească şi care, din aroganţă sau disperare, încearcă să acţioneze singuri. Aceştia sunt tirani sau infractori, în funcţie de scopul final pe care-l urmăresc; ceea ce aceste două categorii au în comun şi ceea ce le desparte de restul comunităţii e faptul că-şi pun nădejdea în folosirea instrumentului violenţei ca succedaneu al puterii. Aceasta e o tactică ce dă rezultate numai în cazul scopurilor pe termen scurt ale infractorilor, care după comiterea infracţiunii sunt nevoiţi să revină în comunitate; tiranul, în schimb, care este întotdeauna un lup în blană de oaie, se poate menţine doar uzurpând sediul legitim al cârmuirii, ceea ce îl face dependent de auxiliari în realizarea proiectelor sale egoiste. Spre deosebire de puterea de

voinţă a spiritului de a afirma sau nega, al cărei ultim garant practic este suicidul, puterea politică, chiar şi dacă susţinătorii tiranului consimt la teroare – adică la folosirea violenţei –, este întotdeauna limitată, şi cum în sfera pluralităţii omeneşti puterea şi libertatea sunt de fapt sinonime, aceasta înseamnă că libertatea politică este întotdeauna o libertate limitată.

Pluralitatea omenească, acei „ei” fără chip, de care Sinele individual se separă pentru a fi singur, este divizată într-o puzderie de unităţi, şi doar ca membri ai unor asemenea unităţi, adică grupări, comunităţi, oamenii sunt pregătiţi de acţiune. Varietatea acestor comunităţi se exprimă sub numeroase forme şi configuraţii, fiecare ascultând de legi diferite, având habitudini şi cutume diferite şi cultivând amintiri diferite despre propriul trecut, adică o multitudine de tradiţii. Montesquieu avea probabil dreptate considerând că fiecare entitate de acest fel se mişcă şi acţionează după câte un principiu inspirator diferit, recunoscut drept ultim standard în judecarea faptelor şi delictelor comunităţii – în republici virtutea, în monarhii onoarea şi gloria, în aristocraţii moderaţia, în tiranii frica şi suspiciunea –, cu observaţia că, având la bază cea mai veche clasificare a formelor de guvernământ (cârmuire a unuia singur, a unei minorităţi, a celor mai buni sau a tuturor), această enumerare e cu totul inadecvată diversităţii fiinţelor umane trăitoare în comunităţi pe pământ.

Singura trăsătură pe care o au în comun toate aceste forme şi configuraţii ale pluralităţii omeneşti o constituie simplul fapt al genezei lor, adică acela că la un moment dat, dintr-un motiv sau altul, un grup de oameni trebuie să fi ajuns să se considere ca alcătuind un „Noi”. Indiferent în ce fel este iniţial experimentat şi articulat acest „Noi”, se pare că întotdeauna el are nevoie de un început, iar nimic nu pare mai învăluit în beznă şi mister ca acel „La început”, nu numai al speciei umane ca deosebită de alte organisme vii, ci şi al enormei diversităţi de societăţi neîndoielnic omeneşti.

Obsedanta obscuritate a chestiunii nu a prea fost diminuată de recentele descoperiri biologice, antropologice şi arheologice, oricâte succese au înregistrat ele în extinderea intervalului de timp care ne desparte de un trecut şi mai îndepărtat. Şi este improbabil ca vreo informaţie factuală să arunce vreodată lumină asupra hăţişului de ipoteze mai mult sau mai puţin plauzibile, care suferă toate de incurabila suspiciune că însăşi plauzibilitatea şi probabilitatea lor li s-ar putea dovedi fatale, ştiut fiind că întreaga noastră existenţă reală – geneza pământului, dezvoltarea pe el a vieţii organice, evoluţia omului din nenumăratele specii animale – s-a produs în răspăr cu nişte probabilităţi statistic copleşitoare. Tot ce este real în univers şi în natură a avut odinioară
0 improbabilitate „infinită”. În lumea de fiecare zi, unde ne trăim mica noastră câtime de realitate, putem fi siguri doar de o comprimare a timpului din urma noastră, care este nu mai puţin decisivă decât contractarea distanţelor spaţiale de pe pământ. Ceea ce cu doar câteva decenii în urmă, amintindu-ne de goetheenii „trei mii de ani” („*Wer nicht von dreitausend Jahren*
1 *Sich weisst Rechenschaft zu geben,* I *Bleib im Dunkel, unerfahren* I *Mag von Tagzu Tage leben”),* mai numeam Antichitate e mult mai aproape de noi, cei de astăzi, decât era de strămoşii noştri.

Foarte probabil că din acest impas al necunoaşterii nu vom ieşi niciodată, căci el corespunde altor manifestări vădite ale limitelor inerente condiţiei umane, care pune hotare de netrecut setei noastre de cunoaştere; de exemplu, ştim despre imensitatea universului, şi totuşi nu vom fi niciodată capabili să-l cunoaştem, încât cel mai bun lucru pe care-l putem face în această situaţie incomodă este să apelăm la poveştile legendare care în tradiţia noastră au ajutat generaţiile precedente să se confrunte cu misteriosul „La început”. Mă gândesc la legendele fondatoare, care evident aveau de-a face cu un timp anterior oricărei forme de guvernământ şi oricăror

principii particulare care animau cârmuirile. Totuşi, timpul despre care vorbeau ele era timp omenesc, iar începutul la care se refereau nu era o creaţie divină, ci un ansamblu de întâmplări omeneşti la care memoria putea accede printr-o interpretare imaginativă a acelor vechi poveşti.

Cele două legende fondatoare ale civilizaţiei occidentale, una romană, iar cealaltă ebraică (nimic comparabil n-a existat vreodată în Antichitatea greacă, nefăcând excepţie nici *Timaios* al lui Platon), sunt total diferite una de alta, exceptând faptul că ambele au luff. t naştere la câte un popor ce-şi gândea trecutul ca pe o poveste al cărei început era cunoscut şi putea fi datat. Evreii ştiau anul facerii lumii (şi până şi astăzi socotesc timpul în raport cu el), iar romanii – prin contrast cu grecii, care socoteau timpul din olimipiadă în olimpiadă – cunoşteau (sau credeau a cunoaşte) anul fondării Romei şi socoteau timpul în raport cu el. Mult mai izbitor, şi plin de consecinţe serioase pentru tradiţia gândirii noastre politice, este faptul că ambele legende (în netă contradicţie cu bine-cunoscutele principii ce se pretinde că inspiră acdunea politică a comunităţilor constituite) susţin că în cazul întemeierii – actul suprem prin care se constituie „Noi" ca entitate identificabilă – principiul inspirator al acţiunii este dorul de libertate, deopotrivă în sensul negativ, de eliberare de opresiune, şi în sensul pozitiv, de instaurare a Libertăţii ca realitate stabilă, palpabilă.

Atât diferenţa, cât şi legătura dintre cele două – libertatea obţinută în urma eliberării şi libertatea ce se naşte din spontaneitatea începerii a ceva nou – sunt reprezentate paradigmatic în cele două legende fondatoare care au acţionat ca nişte călăuze pentru gândirea politică occidentală. Avem, pe de o parte, istoria biblică a exodului din Egipt al triburilor de israeliţi, care a precedat legislaţia mozaică prin care s-a constituit poporul evreu, iar pe de alta, povestirea de către Virgiliu a peregrinărilor lui Eneas, care au dus la întemeierea Romei – *„dum conderet Urbem",* cum defineşte Virgiliu, în versurile de început ale

Eneidei, conţinutul marelui său poem. Ambele legende debutează cu câte un act de eliberare – foga de asuprirea şi sclavia din Egipt, respectiv fuga din Troia în flăcări (adică fuga de pierzanie); şi în ambele cazuri acest act este povestit din perspectiva unei noi libertăţi – cucerirea unui nou „pământ tăgăduit", care oferă mai mult decât „căldările cu carne" din Egipt, respectiv clădirea unei noi cetăţi, pregătită pentru un război menit să-l anuleze pe cel troian, astfel încât ordinea evenimentelor aşa cum a expus-o Homer să poată fi inversată. Inversarea lui Homer de către Virgiliu este deliberată şi completă. 126 De data asta Ahile, sub chipul lui Turnus („Îi vei povesti lui Priam c-ai dat, aici, peste un nou Ahile"), este cel care fuge şi e ucis de Hector întruchipat de Eneas; la mijloc, „izvor al tuturor nenorocirilor11, este din nou o femeie, doar că de data asta o fecioară (Lavinia), şi nu o adulteră; iar sfârşitul războiului nu aduce triumful pentru învingător şi nimicirea completă a învinsului, ci un nou corp politic – „sub legi deopotrivă-amândouă I ginţile nebiruite să lege-o de-a pururi frăţie".

Fireşte că, dacă citim aceste legende ca pe nişte povestiri, există o foarte mare diferenţă între rătăcirile disperate şi fără ţintă ale triburilor israelite prin deşert după Ieşire şi fermecătoarele şi pitoreştile istorisiri ale aventurilor lui Eneas şi ale însoţitorilor săi din Troia; dar pentru oamenii de acţiune care scotoceau prin arhivele Antichităţii în căutare de paradigme care să le călăuzească propriile intenţii acest lucru nu avea importanţă hotărâtoare. Hotărâtoare era existenţa unui hiatus între dezastru şi salvare, între eliberarea de vechea ordine şi intrarea în noua libertate, întruchipată într-o *novus ordo seclorum,* într-o „nouă rânduială a vremii", a cărei ivire însemna o schimbare structurală a lumii.

Legendarul hiatus dintre un *numai* şi un *nu-încă* arăta dar că libertatea nu va fi un rezultat automat al eliberării, că sfârşitul vechiului nu înseamnă neapărat începutul noului, că ideea unui atotputernic continuum temporal este o iluzie. Poveştile despre o perioadă de

tranziţie de la robie la libertate, de la dezastru la mântuire erau cu atât mai captivante, cu cât legendele vorbeau în principal despre faptele unor mari conducători, ale unor persoane de însemnătate istorică mondială care păşeau pe scena istoriei tocmai în cursul unor asemenea goluri din timpul istoric. Toţi cei care, împinşi de împrejurări exterioare sau motivaţi de gânduri radical utopice, nu se mulţumeau să schimbe lumea prin reformarea treptată a unor vechi rânduieli (şi tocmai această repudiere a gradualităţii i-a transformat pe oamenii de acţiune din secolul al VIII-lea – primul secol cu o elită intelectuală pe deplin secularizată – în oameni ai revoluţiilor) erau siliţi aproape logic să accepte posibilitatea unui hiatus în fluxul continuu al timpului.

Ne amintim de descumpănirea lui Kant în legătură cu „facultatea de a începe cu totul spontan o serie de lucruri sau stări noi", adică în legătură cu admiterea unui „început *absolut*\ care, din pricina înlănţuirii neîntrerupte a fluxului temporal, rămâne totuşi mereu „continuarea unei serii precedente".127 S-a considerat că vocabula „revoluţie" risipeşte această descumpănire, atunci când, în cursul ultimelor decenii ale secolului al VIII-lea, ea şi-a schimbat semnificaţia astronomică şi a ajuns să însemne un eveniment fără precedent. În Franţa asta a dus chiar şi la o efemeră „revoluţionare" 1 a calendarului: în octombrie 1793 s-a hotărât că proclamarea Republicii era un nou început în istoria omenirii; cum aceasta se petrecuse în septembrie 1792, noul calendar declara că septembrie 1793 marca inaugurarea Anului Doi. Această tentativă de a localiza un ÎJlceput absolut în timp a fost un eşec, şi asta, probabil, nu doar din pricina alurii accentuat anticreştine a noului calendar (toate sărbătorile creştine, inclusiv duminica, au fost atunci abolite şi a fost instituită o fictivă diviziune a lunii de treizeci de zile în unităţi de câte zece zile; ziua a zecea a fiecărei decade urma să înlocuiască duminica săptămânală ca zi de odihnă). Utilizarea lui a încetat tacit în jurul anului 1805, dată pe care până şi istoricii de profesie abia dacă şi-o amintesc.

În cazul Revoluţiei Americane, vechea idee legendară a unui hiatus temporal între vechea ordine şi o nouă eră a părut mult mai potrivită decât o „revoluţionare” a, calendarului pentru a surmonta golul dintre un continuum temporal de succesiune ordonată şi începutul spontan a ceva nou. Ar fi chiar tentant ca naşterea Statelor Unite ale Americii să fie folosită ca exemplu istoric al adevărului unor vechi legende, ca o verificare a spusei lui Locke că „la începutul tuturor lumilor a fost America”. Perioada colonială urma să fie interpretată drept perioada de tranziţie de la robie la libertate – drept hiatusul dintre părăsirea Angliei şi a Lumii Vechi şi instaurarea libertăţii în Lumea Nouă.

Paralela cu cele două poveşti este uimitor de strânsă: în ambele cazuri, actul întemeierii a avut loc prin faptele şi pătimirile unor exilaţi. Lucrul acesta e adevărat chiar şi în povestea biblică narată în Ieşirea; Canaanul, pământul făgăduit, nu este nicidecum ţara de obârşie a evreilor, ci „pământul pribegiei lor” (Ieşirea 6: 4). Virgiliu insistă şi mai mult pe tema exilului: Eneas şi tovarăşii săi sunt nevoiţi „să pornească în lungăpribegie şi să caute ţinuturi pustii”, „lăcrimând şi părăsind ţărmul, portul şi câmpia unde fusese odinioară Troia” şi neştiind „încotro ne va duce norocul şi unde ne va fi dat să ne-aşezăm”.128

Fondatorii Republicii Americane erau familiarizaţi îndeaproape cu antichităţile romană şi biblică şi poate că din vechile legende preluaseră distincţia capitală dintre simpla eliberare şi libertatea efectivă, dar ei n-au folosit niciodată hiatusul ca bază posibilă pentru explicarea a ceea ce făceau. Exista pentru aceasta un simplu motiv factual: deşi ţara avea să devină până la urmă loc de refugiu pentru mulţi şi azil pentru exilaţi, ei înşişi nu se stabiliseră acolo ca nişte exilaţi, ci ca nişte colonişti. Până în ultima clipă, când conflictul cu Anglia se va dovedi inevitabil, ei nu pregetaseră să recunoască autoritatea politică a ţării-mamă. Se mândriseră cu calitatea de supuşi britanici, până când elanul răzvrătirii lor împotriva unei cârmuiri nedrepte – „taxarea fără reprezentare11 – i-a dus

la o „revoluţie” în sensul deplin al cuvântului, la o schimbare a chiar formei de guvernământ şi la instaurarea republicii ca singura formă de guvernământ – simţeau ei acum – potrivită pentru o ţară de oameni liberi.

Acesta a fost momentul în care cei ce porniseră ca oameni de acţiune şi fuseseră transformaţi în revoluţionari au schimbat frumosul vers al lui Virgiliu

„Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo” („Un lung şirag de veacuri se-nfiripă de la-nceput”) 129 în *Novus Ordo Seclorum (noua* rânduială), formulă pe care o găsim şi acum pe bancnotele de un dolar. Pentru Părinţii Fondatori, acea schimbare presupunea recunoaşterea faptului că marea strădanie de a reforma şi restaura corpul politic în integritatea lui iniţială (de a „reîntemeia Roma”) dusese la total neaşteptatul şi foarte diferitul obiectiv de statornicire a ceva cu totul nou – întemeierea unei „noi Rome”.

Când nişte oameni de acţiune, dornici să schimbe lumea, au conştientizat că o asemenea schimbare ar putea necesita efectiv o nouă rânduială a vremii, iniţierea a ceva fără precedent, ei au început să caute ajutor în istorie. S-au apucat să regândească creaţii ale spiritului precum Pentateuhul şi *Eneida* legende fondatoare care le puteau spune cum să rezolve problema începutului – o problemă, pentru că ţine de chiar natura începutului să cuprindă un element de arbitrar total. Abia acum ei s-au confruntat cu abisul libertăţii, ştiind că orice ar fi făcut putea la fel de bine să fie lăsat nefăcut şi crezând de asemenea, limpede şi hotărât, că un lucru odată făcut nu mai poate fi anihilat, că memoria umană care păstrează povestea va supravieţui deopotrivă căinţei şi distrugerii.

Aceasta se aplică doar la domeniul acţiunii, la „mulţi-în-unul al fiinţelor umane” 130, adică la comunităţi în care „Noi” s-a închegat îndeajuns de solid pentru o călătorie prin timpul istoric. Legendele fondatoare, cu hiatusul lor dintre eliberare şi constituirea libertăţii, arată problema fără să o rezolve. Ele indică abisul neantului care se cască în faţa oricărei fapte ce nu poate fi încadrată într-un lanţ

cauzal fiabil şi este inexplicabilă prin categoriile aristotelice de potenţialitate şi realitate. În continuumul temporal normal orice efect devine imediat cauză de evoluţii ulterioare, dar când lanţul cauzal se rupe – ceea ce se întâmplă după momentul eliberării, deoarece eliberarea, deşi poate fi *condiţi o sine qua non* a libertăţii, nu e niciodată *condiţioper quam* a acesteia – „începătorul" nu are după ce să se ghideze. Ideea unui început absolut – a unei *creatio ex nihilo* – aboleşte şirul temporalităţii la fel cum o face şi ideea de sfârşit absolut, considerată pe drept cuvânt echivalentă cu „a gândi de-negânditul".

Cunoaştem soluţia ebraică la această perplexitate. Ea admite un Dumnezeu-Creator care creează timpul odată cu universul şi care ca legiuitor rămâne în afara creaţiei Sale, precum şi în afara timpului, ca Unul „care este cel ce este" (traducerea literală a lui „*Iehova*" este „Eu sunt cel ce sunt") „din veci în veci". Acest concept de eternitate, elaborat de o creatură temporală, este absolutul temporalităţii. El exprimă ceea ce rămâne din timp când acesta este „absolvit" – eliberat de relativitatea lui –, timpul aşa cum i s-ar înfăţişa unui observator din afară nesupus legilor sale şi prin definiţie lipsit de orice relaţii în virtutea Unicităţii sale. În măsura în care universul cu tot ce este în el poate fi raportat în urmă la regiunea acestei Unicităţi absolute, Unicitatea se înrădăcinează în ceva ce poate fi dincolo de puterea de pătrundere a raţiunii oamenilor temporali, dar posedă totuşi un fel de temei propriu: ea poate *explica,* poate da seama logic de ceea ce este existenţial inexplicabil. Iar nevoia de explicaţie nu e nicăieri mai mare decât în prezenţa unui eveniment nou şi fără legături, care irupe în continuumul pe care-l constituie înlănţuirea timpului cronologic.

Acesta pare a fi motivul pentru care nişte oameni care erau prea „luminaţi" pentru a mai crede în Dumnezeul-Creator iudeo-creştin au îmbrăţişat cu o rară unanimitate limbajul pseudoreligios când au trebuit să se confrunte cu problema întemeierii ca început al unei „noi rânduieli a vremii". De aici „apelul la Dumnezeu din

Ceruri”, considerat de Locke necesar pentru toţi cei care se lansează în noutatea unei comunităţi ieşite din „starea de natură”; de aici la Jefferson „legile naturii şi ale Dumnezeului naturii”, la John Adams „Marele legiuitor al Universului”, iar la Robespierre „Legiuitorul cel nemuritor” şi cultul „Fiinţei Supreme”.

Explicaţiile lor funcţionează, evident, prin analogie: aşa cum Dumnezeu „la început a făcut cerul şi pământul”, rămânând în afara creaţiei sale şi anterior ei, la fel legiuitorul uman – creat după chipul lui Dumnezeu însuşi şi deci capabil să-L imite –, când durează *temelia* unei comunităţi omeneşti, creează condiţia pentru orice viitoare activitate politică şi dezvoltare istorică.

De bună seamă, nici grecii, nici romanii nu ştiau nimic despre un Dumnezeu-Creator, a cărui Unicitate fără raporturi să poată servi drept emblemă paradigmatică pentru un început absolut. Dar romanii, cel puţin, care îşi datau istoria de la fondarea Romei în 753, par a fi fost conştienţi că însăşi natura acestei întreprinderi reclama un principiu transmundan. Altminteri Cicero n-ar fi putut considera că „prin nimic altceva virtutea omenească nu se apropie mai mult de puterea divină decât prin întemeierea de noi cetăţi şi prin păstrarea celor întemeiate” 131 Pentru Cicero, ca şi pentru greci, din care se inspira filosofia sa, întemeietorii nu erau zei, ci nişte oameni divini, iar măreţia faptei lor consta în a fi statornicit o lege care a devenit sorgintea autorităţii, un standard imuabil în raport cu care puteau fi măsurate şi din care-şi primeau legitimitatea toate legile şi decretele pozitive instituite de oameni.

Invocarea de credinţe religioase în chiar toiul Epocii Luminilor ar fi putut fi suficientă dacă nu ar fi fost vorba decât de autoritatea unei noi legi; şi este într-adevăr frapant să întâlneşti înserate în toate constituţiile statelor americane menţiuni explicite despre o „viitoare stare de recompense şi pedepse”, cu toate că în Declaraţia de Independenţă şi în Constituţia Statelor Unite nu apare nicio aluzie la lumea de dincolo. Motivele unor asemenea

încercări disperate de a se crampona de un crez care în realitate n-ar fi putut supravieţui emancipării contemporane a domeniului secular de Biserică erau integral pragmatice şi cât se poate de practice. În cuvântarea sa despre Fiinţa Supremă şi nemurirea sufletului, ţinută în faţa Convenţiei Naţionale la 7 mai 1794, Robespierre întreabă: *„Quelavantage trouves-tu a persuader thomme quuneforce aveuglepresidea ses destins, etfrappeau hasard le crime et la vertu?”* („Ce folos găseşti în a-i convinge pe oameni să creadă că asupra destinelor lor domneşte o forţă oarbă, care loveşte la întâmplare crima şi virtutea?”), iar John Adams în ale sale *Discursuri despre Davila* vorbeşte în aceeaşi curioasă manieră retorică despre „cea mai deznădăjduită dintre toate credinţele, aceea că oamenii nu sunt decât nişte licurici şi că toate acestea sunt foră un tată… [ceea ce ar] face ca până şi omorul să fie la fel de indiferent ca împuşcarea unui fluierar, iar exterminarea neamului Rohilla să fie o faptă la fel de nevinovată ca strivirea unui muşuroi de farnici”.132

Pe scurt, ceea ce vedem aici este un efemer efort din partea guvernământului secular de a păstra nu credinţa iudeo-creştină, ci nişte instrumente politice de cârmuire ce se dovediseră atât de eficace în protejarea de criminalitate a comunităţilor medievale. Retrospectiv, acest efort poate părea aproape un mijloc viclean al minorităţii culte de a-i convinge pe cei mulţi să n-o apuce pe drumul alunecos al Luminilor. În orice caz, încercarea a eşuat cu totul (la începutul secolului rămăseseră într-adevăr puţini care să mai creadă într-o „viitoare stare de recompense şi pedepse”) şi probabil că era şi sortită să eşueze. Totuşi, pierderea credinţei şi, odată cu ea, a unei bune părţi din vechea teamă obsedantă de moarte a contribuit în mod sigur la masiva invazie, în secolul X, a criminalităţii în viaţa politică a unor comunităţi cu înalt grad de civilizaţie. Sistemelor juridice ale comunităţilor pe de-a-ntregul secularizate le este inerentă o stranie neputinţă; pedeapsa lor capitală – pedeapsa cu moartea – nu face decât să

fixeze o dată şi să accelereze soarta căreia i se supun toţi muritorii.

În orice caz, oriunde nişte oameni de acţiune, purtau de chiar avântul procesului de eliberare, au început să se pregătească serios pentru un început cu totul nou, pentru o *novus ordo seclorum,* ei, în loc să apeleze la Biblie („la început Dumnezeu a făcut cerul şi pământul"), au scotocit prin arhivele Antichităţii romane în căutarea „străvechii înţelepciuni" care să-i călăuzească în statornicirea Republicii, adică a unei cârmuiri „de către legi, şi nu de către oameni" Qames Harrington). Aveau nevoie nu doar de familiarizare cu o nouă formă de guvernământ, ci şi de o lecţie în arta întemeierii, în modul de a depăşi bâjbâielile inerente oricărui început. Ei erau pe deplin conştienţi de bulversanta spontaneitate a unui act liber. Ştiau că un act poate fi numit liber numai dacă nu este afectat sau pricinuit de ceva ce îl precedă, şi totuşi, în măsura în care acesta se transformă numaidecât într-o cauză a ceea ce urmează, el necesită o justificare ce, pentru a fi convingătoare, trebuie să-l înfăţişeze ca pe o continuare a unei serii precedente, adică să renege tocmai experienţa libertăţii şi a noutăţii.

Învăţătura pe care Antichitatea romană le-o putea da în această privinţă era deopotrivă liniştitoare şi reconfortantă. Nu ştim de ce romanii, în secolul III î.Hr. sau poate chiar mai devreme, au hotărât că nu descind din Romulus, ci din Eneas, bărbatul din Troia care adusese „Ilionul şi învinşii săi penaţi în Italia" şi devenise astfel „sorgintea seminţiei romane". Este însă evident că acest fapt avea o mare importanţă nu doar în ochii lui Virgiliu şi ai contemporanilor săi din epoca lui Augustus, ci şi în ochii tuturor celor ce, începând cu Machiavelli, au apelat la Antichitatea romană pentru a învăţa cum să cârmuiască treburile omeneşti fără ajutorul unui Dumnezeu transcendent. Oamenii de acţiune învăţau din arhivele Antichităţii romane rostul iniţial al unui fenomen pe care, lucru destul de ciudat, civilizaţia îl cunoştea încă de la sfârşitul Imperiului Roman şi de la triumful incontestabil al

creştinismului.

Departe de a fi nou, fenomenul re-naşterii sau Renaşterii, începând din secolele al V-lea şi al XVI-lea, dominase dezvoltarea culturală a Europei şi fusese precedat de o serie de renaşteri minore care puseseră capăt celor câteva veacuri cu adevărat „de întuneric", dintre prădarea Romei şi renaşterea carolingiană. Fiecare din aceste re-naşteri, constând într-o redeşteptare a vieţii culturale şi focalizându-se pe Antichitatea romană şi într-o mai mică măsură pe cea greacă, preschimbase şi revitalizase doar medii destul de restrânse ale elitei culte dinăuntrul şi din afara mănăstirilor. De-abia în Epoca Luminilor – adică într-o lume de-acum complet secularizată, resuscitarea Antichităţii a încetat să fie o chestiune de erudiţie şi a răspuns unor scopuri vădit practic-politice. Singurul precursor al acestor preocupări fusese incomparabilul Machiavelli.

Problema pe care oamenii de acţiune erau chemaţi să o rezolve era descumpănirea inerentă obiectivului *întemeierii* şi, cum pentru ei exemplul paradigmatic de întemeiere reuşită trebuia neapărat să fie Roma, a fost de cea mai mare importanţă descoperirea că nici chiar întemeierea Romei, aşa cum o înţelegeau romanii înşişi, nu a fost un început absolut nou. Potrivit lui Virgiliu, Roma a fost precedată de reînvierea Troiei şi de restaurarea unui oraş-stat. Prin urmare, firul continuităţii şi al tradiţiei, cerut de însuşi continuumul timpului şi de facultatea memoriei (înnăscutul „casă-nu-uităm", ce pare să aparţină unei creaturi temporale în aceeaşi măsură cu capacitatea de a elabora proiecte pentru viitor) nu fusese niciodată rupt. Văzută în această lumină, întemeierea Romei a fost re-naşterea Troiei – prima, aşa-zicând, dintr-o serie de re-naşteri care au format istoria culturii şi civilizaţiei europene.

E suficient de amintit celebrul poem politic al lui Virgiliu, *Bucolica a patra,* pentru a înţelege cât de vitală era pentru viziunea romanilor despre statul lor interpretarea fondării acestuia în sensul de restabilire a

unui început care, ca început absolut, rămâne pe veci învăluit în mister. Căci dacă sub domnia lui Augustus, cum spune frumosul vers al lui Virgiliu citat mai înainte, *Magnus ab integro seclorum nascitur ordo"* („Un lung şirag de veacuri se-nfiripă de la-nceput"), este tocmai pentru că acest „şirag de veacuri" nu e *nou,* ci e doar o revenire la ceva ce a fost. Lui Augustus, căruia în *Eneida* îi este atribuită iniţierea acestei re-naşteri, i se face chiar promisiunea că va duce firul şi mai departe în trecut şi „va înscăuna din nou vremurile de aur în Laţiu, câmpiile unde a stăpânit odinioară Saturn", adică pe pământul italic de dinaintea sosirii troienilor.133

În orice *caz,* „lungul şirag" invocat în *Bucolica a patra* este măreţ în virtutea trimiterii la trecut şi a faptului că se inspiră dintr-un început de demult: „[Acum] se-ntoarnă Fecioara, I şi vârsta lui Saturn se-ntoarnă iarăşi". Şi totuşi, drumul *înapoi,* văzut din perspectiva trăitorilor de acum, este un autentic început: „Un rând de oameni nou va săcoboare din naltele tării".'34

Acest poem este, neîndoielnic, un imn închinat nativităţii, un cântec de laudă a naşterii pruncului şi a venirii unei *nova progenies,* a unei noi generaţii. Mult timp el a fost înţeles greşit ca o profeţie a mântuirii printr-un *theos soter,* zeu salvator, sau cel puţin ca expresie a unei năzuinţe religioase precreştine. Însă, departe de a prezice venirea unui prunc divin, poemul este o afirmare a caracterului divin al naşterii ca atare; dacă vrem să extragem din el un înţeles general, acesta poate fi doar crezul poetului că mântuirea potenţială a lumii rezidă în chiar faptul că neamul omenesc se regenerează mereu şi de-a pururi. Dar acest înţeles nu este explicit: tot ce spune poetul însuşi este că orice prunc ce se naşte întru continuitatea istoriei romane trebuie să înveţe *„heroum laudes etfacta parentis",* „slăvirea eroilor şi faptele taţilor", astfel încât să fie capabil să facă ceea ce se aşteaptă de la toţi băieţii romani – să ajute la „cârmuirea lumii peste care virtuţile taţilor lor au statornicit pacea".135

Ceea ce contează în contextul nostru este că ideea de întemeiere, de calculare a timpului *ab Urbe condita,* stă în chiar centrul istoriografiei romane, alături de nu mai puţin profunda idee că toate întemeierile de acest fel – având loc exclusiv pe tărâmul treburilor omeneşti, unde oamenii înjghebează o poveste de povestit, de memorat şi de păstrat – sunt re-stabiliri şi reconstituiri, nu nişte începuturi absolute.

Lucrul acesta devine pe deplin manifest dacă *Eneida* lui Virgiliu – povestea întemeierii cetăţii Roma – e citită în paralel cu *Georgicele,* cele patru poezii închinate agriculturii, unde sunt cântate „a ţarinei trudire cu plugul, grija de cirezi şi turme, de pomi şi vie" şi „paşnicul pământ" unde „săvârşită, li se întoarce la sorocuri truda, în cerc închis, ţăranilor, iar anul în sine se rostogole, urmându-şi mereu acelaşi drum", „pământ ce dăinuie statornic, martor la şirul atâtor generaţii". Aceasta este Italia de dinaintea Romei, „mare în rod şi-n viteji, ţară a lui Saturn". Acela ce trăieşte în ea, „acela ce pe zeii de la ţară îi ştie bine; şi pe Pan, pe vechiul Silvanus şi pe nimfele surioare" şi care rămâne statornic în iubirea de „păduri şi izvoare", acela „de faimă nu ştie". „Nu-l tulbură nici fascele mulţimii, nici purpura regală… nici treburile Romei, nici regate ce stau să piară. Nu-l cuprinde mila, de scăpătarea altuia nu-i pasă, nici pizmuie pe-acela care are. Culege roadele pe care pomul, pe care ţarina de bunăvoie i le-ntind; el nu cunoaşte legea cea ţeapănă, nici forul nu-l cunoaşte, dezlănţuitul, nici ale obştii scripte". „Saturnus cel de aur pe pământuri atare viaţă petrecea", singurul neajuns fiind că în această lume plină de minuni şi cu asemenea belşug de plante şi de vietăţi „nu există o *însemnare* a numeroaselor făpturi sau a numelor pe care ele le poartă". De altfel, nici „nu e treaba noastră cu număr socotit să le cuprindem, căci cine-ar vrea să afle-atare număr e ca şi cum… ar vrea să afle cam câte fire de năsip zefirul răzvântură-n a Libiei pustiuri, sau să cunoască-ar vrea cam câte valuri ajung la ţărm din marea Ioniană".

Cei care cântă despre originea acestei lumi preromane şi pretroiene, ai căror ani rotitori nu produc poveşti demne de spus, dar în schimb produc toate minunile naturii ce mereu îi încântă pe oameni, cei care la Virgiliu laudă „domnia lui Saturn" şi miturile creaţiei (în *Bucolica a şasea* sau în cartea întâi a *Eneidei*) cântă un tărâm de basm şi sunt ei înşişi figuri marginale. Bardul „pletos" al Didonei şi Silenus „cu vinele umflate: se-mbătase-n ajun" încântă un auditoriu tineresc şi vesel cu vechi poveşti despre „hoinara Lună şi truditul Soare; despre obârşia neamului omenesc şi a dobitoacelor, a apei şi a focului", despre „cum se-nsoţiseră atomii prin vidul uriaş, creând ţărâna, şi aerul, şi apele, şi focul…; în aste elemente cum toate îşi găsesc începătura; şi bolta însăşi fragedă a lumii cum s-a-nchegat".

Totuşi – lucru decisiv aici – acest utopic tărâm de basm din afara istoriei este etern-durabil, dăinuind în indestructibilitatea naturii; plugarii sau păstorii care poartă de grijă ogoarelor şi turmelor stau încă mărturie, în mijlocul povestirii romano-troiene, pentru un trecut italic când băştinaşii erau „din neamul lui Saturn, oameni drepţi nu când sunt siliţi sau se tem de legi, ci din fire şi după datina bătrânului lor zeu" 136. Pe-atunci nu ambiţia romană „cârmuia popoarele, impunând legea şi pacea" *(„regere imperio populos… pacişque imponere morem")* şi nu era necesară morala romană „pentru a-i cruţa pe supuşi şi a-i doborî pe cei trufaşi" *(„parcere suiectis et debellare superbos").*

zăbovit mai pe larg asupra poemelor lui Virgiliu din câteva motive. Rezumând: când s-au emancipat de sub tutela Bisericii, oamenii s-au întors cu faţa spre Antichitate, iar primii lor paşi într-o lume secularizată au fost călăuziţi de o resuscitare a culturii antice. Confruntaţi cu enigma întemeierii – cum să fie re-pornit timpul înăuntrul unui continuum temporal inexorabil? –, ei s-au îndreptat în chip firesc spre legenda despre întemeierea Romei şi au aflat de la Virgiliu că acest punct de plecare al istoriei occidentale fusese, deja el, o re-deşteptare,

reînvierea Troiei. Din asta n-au putut învăţa mai mult decât că speranţa întemeierii unei „noi Rome” era o iluzie: maximul la care puteau spera era să repete întemeierea dintâi şi să „reîntemeieze Roma”. Tot ce era anterior acestei prime întemeieri, ea însăşi resurgenţă a unui trecut determinat, era situat în afara istoriei; era natură, a cărei veşnicie ciclică putea oferi un refugiu din mersul înainte al timpului, o abatere de la direcţia verticală, rectilinie a istoriei – un loc de răgaz, *otium* – pentru când oamenii oboseau de agitaţia *(nec-otium* prin definiţie) în care erau prinşi ca cetăţeni, dar a cărui obârşie nu era de interes, pentru că se situa dincolo de spaţiul acţiunii.

Desigur că există ceva nedumeritor în faptul că nişte oameni de acţiune, având drept unică preocupare şi drept unic scop să schimbe întreaga întocmire a lumii viitoare şi să creeze o *novus ordo seclorum,* au trebuit să apeleze la acel trecut îndepărtat al Antichităţii, căci ei nu „[răsturnau] intenţionat axa timpului [şi nu îi invitau] pe cei tineri «să se reîntoarcă în strălucirea pură a trecutului» (Petrarca), deoarece trecutul clasic *este* adevăratul viitor”. *xyi* Ei căutau o paradigmă pentru o nouă formă de guvernământ în propria lor epocă „luminată” şi nu erau cu adevărat conştienţi că se uită îndărăt. Mai nedumeritor decât faptul că ei scotoceau prin arhivele Antichităţii e faptul că nu s-au răzvrătit împotriva Antichităţii atunci când au descoperit că răspunsul final şi cu siguranţă profund roman al „străvechii înţelepciuni” era că salvarea vine întotdeauna din trecut, că strămunii erau prin definiţie *majores,* „cei mai măreţi”.

Izbitor e deopotrivă faptul că ideea de viitor – şi anume de viitor purtător al mântuirii finale prin resuscitarea unui fel de Epocă de Aur iniţială – s-a răspândit într-o vreme când Progresul devenise conceptul dominant în explicarea mersului Istoriei. Iar exemplul cel mai flagrant de persistenţă a acelui foarte vechi vis îl constituie, firește, fantezia marxistă a unui „imperiu al libertăţii” fără clase şi războaie, prefigurat în „comunismul primitiv”, imperiu ce prezintă o asemănare nu doar

superficială cu băştinaşa domnie italică a lui Saturn, când „oamenii [trăiau] drepţi nu siliţi de legi”. În forma ei antică originară, de început al istoriei, Epoca de Aur este un gând deprimant; e ca şi cum, cu mii de ani în urmă, strămoşii noştri ar fi presimţit viitoarea descoperire a principiului entropiei în toiul unui secol al XIX-lea îmbătat de progres, descoperire care, dacă ar fi rămas necontestată, ar fi răpit orice sens acţiunii. 138 Ceea ce de fapt a anulat principiul entropiei pentru oamenii care au făcut revoluţiile din secolele al XIX-lea şi a fost mai puţin infirmarea lui „ştiinţifică” de către Engels, cât adoptarea de către Marx – şi, fireşte, şi de către Nietzsche – a unui concept de timp ciclic, unde inocenţa preistorică a începutului avea să se întoarcă în cele din urmă, nu mai puţin triumfa. toare decât A Doua Venire a Mântuitorului.

Lucrul acesta însă nu ne preocupă aici. Când ne-am îndreptat atenţia asupra oamenilor de acţiune, în speranţa de a găsi la ei o idee de libertate epurată de nedumeririle pricinuite minţilor omeneşti de reflexivitatea activităţilor mentale – de inevitabila întoarcere asupra sa a eului volitiv –, speraserăm mai mult decât am dobândit în cele din urmă. Abisul spontaneităţii pure, care în legendele fondatoare este traversat de hiatusul dintre eliberare şi constituirea libertăţii, a fost acoperit printr-o stratagemă tipică pentru tradiţia occidentală (singura tradiţie unde libertatea a fost întotdeauna *la raison detre* a întregii politici): înţelegerea *noului* ca fiind o re-instituire ameliorată a vechiului. În integritatea ei originară, libertatea a supravieţuit în teoria politică – adică în teoria concepută în vederea acţiunii politice – doar sub forma promisiunilor utopice şi nefondate ale unui final „imperiu al libertăţii”, care, cel puţin în versiunea sa marxistă, ar însemna cu adevărat „sfârşitul tuturor lucrurilor”, o pace veşnică în care cu timpul toate activităţile specific omeneşti ar lua sfârşit.

Fără-ndoială, e frustrant să ajungi la o asemenea concluzie, dar în întreaga istorie a gândirii politice nu cunosc decât o alternativă la ea. Dacă, aşa cum credea

Hegel, sarcina filosofului este să prindă în reţeaua conceptelor raţiunii cea mai insesizabilă dintre toate manifestările, spiritul unei epoci, atunci Augustin, filowful creştin din secolul al V-lea, a fost singurul filosof pe care romanii l-au avut vreodată. El era roman nu prin naştere, ci prin educaţie, şi cultura sa l-a trimis înapoi la textele clasice ale Romei republicane din secolul I î.Hr., care deja atunci mai trăiau doar sub formă de erudiţie. În marea sa lucrare despre *Cetatea lui Dumnezeu,* el aminteşte, dar nu explicitează ceea ce ar fi putut deveni temelia unei filosofii autentic romane sau virgiliene a politicului. Potrivit lui, după cum ştim, Dumnezeu l-a fa. cut pe om ca pe o creatură temporală, *homo temporalis,* timpul şi omul au fost creaţi împreună, iar această temporalitate era afirmată prin faptul că fiecare om îşi datora viaţa nu înmulţirii ca atare a speciei, ci naşterii, intrării în lume a unei noi creaturi care, ca ceva cu totul nou, apare în mijlocul continuumului temporal al lumii. Scopul creării omului a fost acela de a face posibil un *început".* „Ca să existe un început a fost creat omul, înaintea căruia nu a existat nimeni" – *„Initium... ergo utesset, creatusesthomo, antequem nullus foit" li9* Însăşi capacitatea pentru început se înrădăcinează în nativitate, şi nicidecum în creativitate, nu într-un dar, ci în faptul că noi fiinţe omeneşti, noi oameni, apar iar şi iar în lume în virtutea naşterii.

Îmi dau foarte bine seama că acest argument este întrucâtva opac chiar şi în versiunea augustiniană, că el pare a nu spune nimic mai mult decât că suntem osândiţi a fi liberi în virtutea faptului de a fi născuţi, indiferent dacă iubim libertatea sau ne repugnă arbitrarul ei, dacă libertatea ne „place" sau preferăm să fugim de ea alegând o formă sau alta de fatalism. Acest impas, dacă de impas este vorba, nu poate fi depăşit sau rezolvat decât prin apel la o altă facultate mentală, nu mai puţin misterioasă decât aceea de a începe – facultatea Judecăţii, din a cărei analiză am putea afla ce se ascunde în plăcerile şi aversiunile noastre.

Postfaţa editoarei

Hannah Arendt a murit subit, la 4 decembrie 1975. S-a întâmplat într-o seară de joi, după ce-şi petrecuse ziua în compania unor prieteni. Sâmbăta dinainte terminase de scris „Voirea", secţiunea a doua a lucrării *Viaţa spiritului.* Ca şi cartea premergătoare acesteia, intitulată *Condiţia umană,* noua lucrare a fost concepută în trei părţi. În timp ce *Condiţia umană,* subintitulată în latină *Vita Activa,* era divizată în părţi denumite, în engleză, Labor, Work, Action, *Viaţa spiritului* urma să se împartă, potrivit planului, în Thinking, Willing şi Judging (*Gândirea, Voirea* şi *Judecarea*), cele trei activităţi de bază, în viziunea sa, ale vieţii mentale. Distincţia pe care o Cacea Evul Mediu între viaţa activă a omului în lume şi solitara *vita contemplativa* se regăsea, firește, în gândirea ei, deşi aici subiectul gândirii, al voirii şi al judecării nu era un individ contemplativ, trăind separat de lume datorită unei vocaţii monahale, ci o persoană oarecare în măsura în care îşi exercita capacitatea specific umană de a se retrage din când în când în regiunea invizibilă a spiritului.

Dacă viaţa spiritului era sau nu superioară aşa-numitei vieţi active (cum consideraseră Antichitatea şi Evul Mediu) este o întrebare asupra căreia autoarea noastră nu s-a exprimat niciodată în chip explicit. Pe de altă parte, n-ar fi prea mult să spunem că ultimii ani ai vieţii sale au fost consacraţi acestei lucrări, în care vedea o sarcină ce-i revenea în calitate de viguroasă Captură gânditoare – suprema sarcină pentru care se simţea chemată. În toiul multiplelor angajamente didactice şi de conferenţiar invitat, al participărilor la diverse mese rotunde, jurii şi comitete consultative (era mereu antrenată în *vita activa* de cetăţean şi personalitate publică, deşi rareori ca voluntar), rămânea cufundată în *Viaţa spiritului,* de parcă prin terminarea acesteia ar fi urmat să se achite nu atât de o obligaţie, ceea ce sună prea oneros, cât de un contract pe care-l încheiase. Orice cărare, oricât de secundară, pe care ar fi apucat-o din

întâmplare sau intenţionat în existenţa ei cotidiană şi profesională o aducea înapoi la acea sarcină.

Când a primit, în iunie 1972, invitaţia de a conferenţia în cadrul Prelegerilor Gifford de la Universitatea din Aberdeen, a hotărât să folosească acest prilej ca pe un fel de punere la încercare a volumelor aflate deja în pregătire. Prelegerile Gifford au constituit şi un stimulent. Aceste prelegeri au fost fondate în 1885 de Adam Gifford, un eminent avocat şi judecător scoţian, „în scopul înfiinţării, în fiecare din oraşele Edinburgh, Glasgow, Aberdeen şi St. Andrews… a câte unei catedre… de teologie naturală în sensul cel mai larg al termenului”. De-a lungul anilor, ele au fost onorate de personalităţi precum J osiah Royce, William James, Henri Bergson, J.G. Frazer, Sir Anthur Eddington, John Dewey, Werner Jaeger, Karl Barth, Étienne Gilson, Gabriel Marcel şi alţii – palmares la care Hannah Arendt era foarte mândră să acceadă. Dacă era măsurat superstiţioasă, trebuie să fi privit aceste prelegeri şi ca pe o *porta-fortuna: Tipurile experienţei religiotJSE* de James, *Proces şi realitate* de Whitehead, *Năzuinţa după certitudine* de Dewey, *Misterul fiinţei* de Marcel, *Spiritul filosofiei medievale* de Gilson văzuseră mai întâi lumina zilei ca Prelegeri Gifford… Odată acceptată invitaţia, probabil că s-a mobilizat mai aprig decât ar fi trebuit s-o facă pentru a-şi pregăti prelegerile în răstimpul disponibil; prima serie, despre Gândire, a ţinut-o în primăvara lui 1973. În primăvara lui 1974 s-a întors pentru cea de a doua serie, despre Voire, dar după prima prelegere a suferit un atac de cord. Avea în intenţie să revină în primăvara lui 1976, pentru a termina seria întreruptă; între timp expusese cea mai mare parte din Gândire şi Voire în faţa studenţilor săi de la New School of Social Research din New York. Partea consacrată Judecării nu începuse să o scrie, deşi folosise material din ea la cursurile despre filosofia politică a lui Kant ţinute la University of Chicago şi la New School. După ce a murit, în maşina ei de scris a fost găsită o foaie de hârtie pe care erau scrise doar titlul „Judecarea” şi două mottouri.

Cândva între sâmbăta când terminase „Voirea” şi joia morţii sale, trebuie că se apucase să elaboreze secţiunea finală.

Plănuise o lucrare în două volume. Primul, cel mai lung, urma să fie consacrat Gândirii, iar cel de-al doilea să cuprindă Voirea şi Judecarea. După cum le-a spus unor prieteni, Judecata urma să ocupe mult mai puţin loc decât celelalte două. A mai spus şi că se aştepta ca partea consacrată Judecăţii să-i solicite cel mai puţin efort, iar cea consacrată Voinţei, cel mai mult. Motivul invocat pentru scurtimea anticipată a Judecăţii era puţinătatea materialelor-sursă: Kant era singurul care scrisese despre această facultate, înaintea sa ea nefiind luată în seamă de filosofi decât în domeniul esteticii, unde era numită Gust. Cât despre uşurinţa tratării, simţea fără îndoială că prelegerile pe care le ţinuse despre filosofia politică a lui Kant şi care cuprindeau o analiză aprofundată a *Criticii facultăţii dejudecare* pregătiseră îndeajuns de bine terenul ce urma să fie străbătut. Se poate presupune, totuşi, că e posibil ca Judecarea să o fi surprins şi ca până la urmă să fi necesitat doar ea un întreg volum. În orice caz, pentru ca cititorul să-şi facă o idee despre ce ar fi cuprins această parte finală, am adăugat la volumul al doilea un Apendice cuprinzând extrase din cursurile Hannei ţinute studenţilor. Pe lângă nişte note de seminar, neincluse aici, despre Imaginaţie, care tratează pe scurt despre rolul acestei facultăţi în procesul de judecare, asta e tot ce deţinem acum din reflecţiile ei pe tema respectivă (deşi s-ar putea să mai apară câte ceva şi în corespondenţa ei, atunci când va fi publicată). E regretabil că nu ne-a rămas mai mult, căci oricine i-a cunoscut mai îndeaproape gândirea va simţi cu siguranţă că materialul din Apendice nu epuizează ideile pe care le pritocea în minte atunci când a introdus ultima foaie în maşina sa de scris.

Despre editare. Din câte ştiu, toate cărţile şi articolele Hannei Arendt erau editate înainte de a fi predate la tipar. Vorbesc, firește, despre cele scrise în engleză. Editarea era făcută de redactori din edituri, de la

publicaţii periodice (William Shawn de la *The New Yorker,* Robert Silvers de la *The New York Review of Books,* Philip Rahv, mai demult, de la *Partisan Review),* precum şi de prieteni. Uneori manuscrisele ei treceau prin mai multe mâini, neştiutoare unele de altele, cu consimţământul şi de obicei, deşi nu întotdeauna, cu colaborarea Hannei; celor care-i câştigaseră încrederea le lăsa îndeobşte mână liberă în întrebuinţarea creionului albastru editorial. Toată această muncă o numea, uşor ironic, „englezire". Învăţase singură să scrie în engleză ca exilată, după vârsta de treizeci şi cinci de ani, şi niciodată, nici când era vorba de simpla conversaţie, nu s-a simţit în această limbă la fel de sigură cum se simţise odinioară în franceză. Uneori se înfuria pe limba noastră, cu constrângerile ei teribile şi misterioase. Deşi avea un dar natural, care s-ar fi făcut simţit şi în limba zulu sau în sanscrită, pentru o exprimare elocventă, viguroasă, uneori caustică, frazele ei erau de lungime nemţească, trebuind să fie descolăcite sau fragmentate în câte două sau trei bucăţi. De asemenea, ca oricine care scrie sau vorbeşte într-o limbă străină, avea dificultăţi cu prepoziţiile. Şi cu rigidităţile sintaxei englezeşti. La fel, cu plasarea la locul potrivit a adverbelor; pentru aceasta în engleză nu există reguli, ci doar un fel de lege nescrisă, care unui străin i se pare tiranică şi ameninţătoare, pentru că, în mod impredictibil, poate fi şi încălcată. Pe deasupra, Hannah era şi nerăbdătoare. Se întâmpla ca frazele ei să fie greoaie nu doar pentru că limba sa maternă era germana, cu şiragurile ei de propoziţii subordonate şi circumstanţiale care îngreunează înaintarea spre verbul aşteptat, ci şi pentru că încerca să exprime prea multe lucruri deodată. Amestecul de grabă şi generozitate îi era foarte caracteristic.

În orice caz, era nevoie de editare. Eu lucrasem la mai multe din textele sale împreună cu ea, uneori după ce mă precedase câte un alt editor – amator sau profesionist. Peste „Despre violenţă" am trecut împreună, într-o vară, la Cafe Flore, după care eu am luat textul acasă spre a-l mal

cizela. La „Despre nesupunerea civică” am lucrat împreună, timp de câteva zile, la o *pensione* din Elveţia, iar la ultimul ei articol publicat, „Repercusiuni” („Home to Roost”), am fa. cut împreună câteva retuşuri finale într-un apartament închiriat din Marbach (locul de naştere al lui Schiller), la doi paşi de Deutsche Literaturarchiv, unde Hannah Arendt sorta hârtiile rămase de la Jaspers. La secţiunea *Gândirea* din *Viaţa spiritului* am lucrat împreună la Aberdeen şi pe fotocopia manuscrisului original recunosc cu uşurinţă intervenţiile mele cu creionul. În primăvara următoare, când Hannah a stat timp de câteva zile într-o rezervă a spitalului din Aberdeen, sub un cort cu oxigen, am revăzut singură, la cererea ei, părţi din *Voirea.*

Pe când era în viaţă, editarea era o îndeletnicire agreabilă, deoarece însemna colaborare şi schimb de idei. În general accepta corecturile cu bunăvoinţă şi amabilitate, cu uşurare când era vorba, bunăoară, de prepoziţii şi cu interes când intervenea câte o exprimare uzuală care pentru ea era nouă. Uneori intram în câte o dispută, pe care o continuam apoi în corespondenţă; aşa s-a întâmplat în cazul echivalării de e tare ea a kantianului *Verstand* prin *„intellect”,* în timp ce eu eram de părere să folosim *„understanding*, ca în traducerile standard. N-am izbutit să o conving şi a trebuit să cedez. Acum mă gândesc că amândouă aveam dreptate, fiindcă urmăream ţinte diferite – ea fidelitatea faţă de sensul originar al cuvântului, iar eu înlesnirea înţelegerii de către cititor. În textul actual a rămas *„intellect”.* Majoritatea dezacordurilor dintre noi erau soluţionate prin compromis sau prin tăieri. Mai devreme sau mai târziu însă, fireasca-i nerăbdare reapărea. Nu-i plăcea să zăbovim prea mult asupra detaliilor. „Pune *dumneata* cum crezi că e bine”, spunea în cele din urmă, ascunzându-şi discret un căscat. Dacă era nerăbdătoare, era deopotrivă indulgentă; mă socotea o „perfecţionistă” şi de regulă se arăta îngăduitoare faţă de această înclinaţie a mea, cu condiţia să nu încerc să i-o transmit şi ei.

În orice caz, nu am avut niciodată divergenţe de

substanţă. Dacă uneori puneam sub semnul întrebării ideea exprimată în câte unul din manuscrisele sale, o făceam numai pentru a atrage atenţia asupra a ceva ce părea în contradicţie cu vreo altă idee, formulată cu câteva pagini mal înainte. De obicei se dovedea că eu nu sesizasem vreo distincţie subiacentă sau, invers, că ea nu sesizase nevoia unui *distinguo* pentru cititor. Oricât de ciudat ar părea, modurile noastre de gândire erau în anumite privinţe foarte apropiate – fapt remarcat adesea atunci când amândurora ne venea în mod independent o aceeaşi idee, deşi între noi se întindea un întreg ocean – Atlanticul. Sau când Hannah, citind un text scris de mine, întâlnea în el vreo idee la care şi ea reflecta în tăcere. Privitor la această convergenţă între conformaţiile noastre mentale, dumneaei a ajuns la concluzia că se datora probabil filonului teologic din studiile mele catolice, care mi-ar fi dezvoltat aptitudinea pentru filosofie. Adevărul e că nu mă învrednicisem de note strălucite la cele două cursuri de filosofie pe care le-am audiat la colegiu, predate, de altfel, într-o manieră greoaie şi letargică. Altminteri, totuşi, studiile noastre nu fuseseră de profiluri chiar atât de diferite. Ea îşi dăduse în Germania doctoratul cu o teză despre conceptul de iubire la Sfântul Augustin; eu, în America, îl studiasem pe Augustin la un curs de latină medievală şi fusesem fascinată de *Cetatea lui Dumnezeu,* lectura mea favorită. Poate că studiile mele medievale şi renascentiste în franceză, latină şi engleză, plus nişte ani de latină clasică şi nişte lecturi ulterioare, acasă, din Platon se adăugaseră adolescenţei mele catolice, umplând anumite lacune din formaţia mea filosofică. Mai era apoi şi faptul, nepus de Hannah la socoteală, că în decursul anilor învăţasem o seamă de lucruri chiar de la ea.

Pomenesc toate astea acum ca să arăt ce mă îndreptăţea să editez *Viaţa spiritului.* Nu-i o muncă pe care să o fi solicitat eu, şi mă îndoiesc foarte mult că atunci când, în ianuarie 1974, m-a desemnat drept executor literar al său

Hannah prevăzuse ce urma să se întâmple – că nu va apuca să termine acele volume şi că aveam să fiu, fără a beneficia de ajutorul ei, cea care le va pregăti pentru tipar. Dacă în cele din urmă, după atacul de cord suferit cu câteva luni înainte la Aberdeen, a anticipat totuşi acest lucru, cel puţin ca pe o posibilitate, ştia, de bună seamă, cum aş îndeplini munca de editor, cu toate maniile şi exigenţele mele, şi a acceptat inevitabilul în spirit filowfic. Cunoscându-mă, poate că prevedea şi tentaţiile la care voi fi expusă în situaţia când nu mai era cine să mă supravegheze, când eram liberă să lucrez „după capul meu", dar dacă m-ar fi „citit" atât de bine ar fi anticipat şi împotrivirea pe care chiar şi simplul licăr al unor asemenea tentam ar fi stârnit-o în conştiinţa mea rămasă totuşi catolică… Într-un cuvânt, dacă ar fi ghicit că vor fi zile în care în mine se va da o luptă între ataşamentul pentru proza strămoşilor mei şi simţul datoriei faţă de dumneaei, probabil că această înfruntare dintre scrupule şi ispite, atât de străină firii ei, ar fi amuzat-o. Mă văd obligată să presupun că avea încredere în judecata mea şi că credea sincer că până la urmă nu se va întâmpla nimic rău, că din acea încleştare manuscrisul avea să iasă nevătămat; dacă n-aş fi avut încredere în încrederea ei, ar fi trebuit curând să mă dau bătută.

Dar, orice va fi prevăzut sau nu, ea nu mai este aici ca s-o consult sau să-i cer ajutorul. La orice intervenţie editorială, m-am văzut silită să ghicesc care i-ar fi fost reacţia. În majoritatea cazurilor, experienţa de odinioară îmi înlesnea acest lucru. Totuşi, ici şi colo s-au ivit probleme pe care în trecut cu siguranţă că n-aş fi fost tentată să le rezolv de una singură, pe dibuite. Oriunde eram nesigură, obişnuiam să presar manuscrisul cu semne de întrebare însemnând „Ce vrei să spui aici?", „Poţi fi mai dară?", „E oare cuvântul potrivit?". Acum aceste întrebări mi se adresau mie: „Ce presupui că voia să spună prin asta?", „Oare această repetiţie a fost intenţionată sau nu?" etc. Totuşi, nu chiar mie ca persoană; mai potrivit e să spun că mă puneam în locul ei, transformându-mă într-un

fel de cititor de gânduri sau într-un mediu în sens psihologic. Cu ochii închişi, stăteam de vorbă cu un spectru cât se poate de viu. El mă bântuia, mă-ta. cea să ezit, determina ştersături, uneori repetate. În practică, libertatea nou-dobândită însemna că mă simţeam mai puţin liberă cu dactil Qgrama Hannei decât m-aş fi simţit dacă ea ar fi fost în viaţă. La răstimpuri mă surprindeam obsedată de teama vreunei obiecţii închipuite, după care îmi reveneam amintindu-mi că în condiţii normale fraza lungă de o pagină în faţa căreia mă aflam n-ar fi fost nicidecum lăsată să treacă.

Sau dimpotrivă, mi se întâmpla să tai ferm cu creionul câte o sintagmă sau propoziţie al cărei înţeles îmi era opac, înlocuindu-le cu formulări ce mi se păreau mai inteligibile; pentru ca apoi, la a doua lectură, să am remuşcări, să mă întorc la textul originar şi, dându-mi seama că-mi scăpase o nuanţă, să anulez tăietura sau să fac un nou efort de parafrazare. Oricine s-a îndeletnicit cu traducerea va recunoaşte acest proces – strădaniile repetate de a desluşi, dincolo de limbaj, gândul din mintea unui autor care este absent. Aici îmi venea în ajutor faptul că, înainte cu câţiva ani – datorită, cred, în principal prieteniei cu Hannah –, începusem să iau lecţii de germană. Acum cunosc destul din limba ei maternă pentru a desluşi în spatele frazării sale englezeşti, ca pe un depărtat profil muntos, structura originalului; în felul acesta multe pasaje, la prima vedere neclare, deveneau „traductibile”: le exprimam mai întâi în germană, unde mi se limpezeau, apoi le retraduceam în engleză.

În orice caz, din câte-mi pot da seama, nu a fost operată nicio schimbare de natură să afecteze gândirea autoarei. Au fost efectuate câteva mici tăieturi, de obicei pentru eliminarea unor repetiţii, atunci când am ajuns la concluzia că acestea nu erau deliberate, ci accidentale. În câteva locuri – nu mai mult de două sau trei – am adăugat câte ceva, pentru un spor de claritate, de pildă menţiunea „Duns Scotus era franciscan”, la un pasaj care altminteri i-ar fi părut obscur unui cititor lipsit de informaţia asta. Cu

aceste excepţii minore, n-am făcut altceva decât obişnuita „englezire” prin care treceau toate textele ei.

Aceste remarci nu se aplică şi materialului din Apendice, preluat din cursurile ei. Extrasele respective sunt reproduse întocmai, exceptând greşelile de dactilografiere evidente, pe care le-am îndreptat. Am socotit că, de vreme ce prelegerile despre Kant nu fuseseră niciodată destinate publicării, ci expunerii orale în faţa studenţilor, orice intervenţii editoriale ar fi fost inoportune. Nu era treaba mea să modific istoria. Prelegerile din care au fost luate aceste extrase se găsesc, împreună cu alte materiale, în Biblioteca Congresului, unde pot fi consultate cu permisiunea executorilor testamentari ai autoarei.

Trebuie să menţionez şi o altă categorie de modificări. Manuscrisele „Gândirii” şi „Voirii” se aflau încă în formă de prelegeri, neschimbate sub acest aspect faţă de cum fuseseră prezentate la Aberdeen şi New York, deşi sub alte aspecte fuseseră considerabil revizuite şi adăugite (capitolul ultim al „Voirii” era în întregime nou). Dacă autoarea ar fi avut timp, evident că ar fi operat anumite reformulări, transformându-i pe auditori în cititori, aşa cum făcea în mod normal atunci când ceva expus ca prelegere apărea apoi într-o carte sau într-o revistă. În textul de faţă această ajustare a fost făcută în toate cazurile, exceptând Introducerea generală, cu aluzia ei agreabilă la Prelegerile Gifford. Dacă pe alocuri se va fi păstrat totuşi câte ceva din savoarea expunerii orale, cu atât mai bine.

Simt nevoia să fac o remarcă finală privitoare la „englezire”. Evident că în deciziile editorului joacă un oarecare rol gusturile personale. Ideea mea despre ce înseamnă o engleză scrisă acceptabilă este idiosincratică, la fel ca la toată lumea. Nu mă deranjează, de pildă, ca la sfârşitul unei propoziţii sau fraze să figureze o prepoziţie, ba chiar am o slăbiciune pentru o asemenea topică; în schimb, mă deranjează folosirea ca verbe a anumitor substantive, precum *shower* (duşul de la baie) sau *trigger*

(trăgaci, cocoş de la armă). Drept care nu o lăsam pe Hannah Arendt, pentru care nutream o mare admiraţie, să spună *trigger* în locuri unde s-ar fi potrivit verbul *cause* sau expresia *set în motion.* Apoi expresia „when the *chips* are *down"*: n-aş putea spune de ce-mi este dezagreabilă, mai cu seamă când e folosită de ea, care nu cred să fi luat vreodată în mână o fisă de pocher *(poker chip).* În schimb, mi-o pot foarte uşor închipui contemplând (cu ţigaretul în mână) masa de ruletă sau de bacara, astfel că în textul de acum figurează expresia *„when thestakes are on the table",* care mi se pare mai potrivită decât *„when the chips are down".* Ar fi deranjat-o oare aceste mici exemple de amestec în libertatea ei de expresie? O fi ţinut oare chiar atât de mult la *trigger* în chip de verb? Sper că ar fi tolerat prejudecăţile mele în materie. Iar dacă uneori lăsat să intervină ca arbitru gustul meu personal (acolo unde odinioară aş fi căutat să conving), în schimb am avut peste tot grijă să respect tonul caracteristic al autoarei. N-am îngăduit să prevaleze propriul meu idiom, drept care în text nu veţi întâlni niciun cuvânt specific acestuia. S-a întâmplat într-un loc ca, negăsind ceva mai bun, să folosesc un astfel de cuvânt, dar prezenţa lui în şpalt m-a sâcâit apoi cu atâta tenacitate, încât până la urmă a trebuit să-l suprim. Aşadar, textul pe care cititorul îl are acum în faţă este al Hannei; este al *ei,* sper, în sensul că tăieturile şi. cizelările o exprimă pe ea, întocmai cum înlăturarea cu dalta a marmurei de prisos de pe un bloc de marmură face să iasă la iveală forma intrinsecă a statuii. Michelangelo a spus asta despre sculptură (prin contrast cu pictura), iar în cazul textului de faţă nu există nici cea mai mică adăugire sau tentativă de înfrumuseţare.

Pentru mine a fost o muncă grea, în cursul căreia am purtat tot timpul cu autoarea un dialog imaginar care uneori, la fel ca în viaţă, se învecina cu controversa. Deşi în viaţă nu se întâmplase niciodată aşa ceva, acum îi mai fă. ce-am câte un reproş, sau ea mie. Munca se prelungea până noaptea târziu; apoi, în visele mele, descopeream pe neaşteptate că lipsesc pagini din manuscris, sau

dimpotrivă, că apar unele noi, cu note de subsol cu tot, producând o teribilă învălmăşeală în mintea mea. Dar a fost deopotrivă o muncă dacă nu chiar amuzantă, ca odinioară, în orice caz plină de satisfacţii. Cu prilejul ei am descoperit, bunăoară, că pot să înţeleg *Critica raţiunii pure,* despre care mai înainte crezusem că-mi va rămâne pe veci de nepătruns. Căutând câte o trimitere mai greu de identificat, am citit în întregime anumite dialoguri platoniciene (*Iheaitetos, Sofistul)* în care nicicând înainte nu mă adâncisem cu adevărat. aflat care e diferenţa dintre *electric ray* şi *sting ray.* recitit porţiuni din *Bucolicele* şi *Georgicele* lui Virgiliu, pe care nu-mi mai aruncasem privirea de pe vremea anilor de studenţie. Multe dintre manualele de atunci au fost coborâte din rafturile bibliotecii, şi nu numai din ale bibliotecii mele, ci şi a soţului meu (el a studiat filosofia la Bowdoin) şi a soţului dragei mele secretare (dumnealui îl avea pe Rilke, unele lucrări de Aristotel pe care noi nu le aveam şi mai mult din Virgiliu).

Munca de editare a fost efectuată în cooperare. Secretara mea, o perfecţionistă, în timp ce dactilografia manuscrisul, a mai îndreptat ici şi colo punctuaţia şi anumite inadvertenţe de ordin gramatical. Asistentul de catedră al Hannei Arendt la New School, Jérôme Kohn, a reuşit să depisteze sursele a zeci de referinţe şi, frecvent, a izbutit să răspundă la strigătul acelor neliniştite semne de întrebare de pe manuscris, clarificând ce era de clarificat sau punând laolaltă nedumeririle sale cu ale mele, spre a ajunge împreună la certitudini rezonabile. Ba a mai şi descoperit (vezi coşmarul amintit ceva mai înainte) o pagină care, fără ca noi să fi băgat de seamă, lipsea din fotocopia manuscrisului. Am primit ajutor şi de la alţi prieteni, inclusiv de la profesorul meu de germană. Pe tot parcursul acestei munci au existat clipe de reală încântare, un amestec al amintirilor din zilele noastre de studenţie (manualele şi cursurile de atunci, discuţiile până noaptea târziu pe teme filosofice) cu efectul tonic al ideilor prietenei noastre dispărute, idei vii şi născătoare de

controverse, precum şi de surprinzătoare căderi de acord. Deşi în cursul acestor luni de muncă – de fapt, mai bine de un an – am simţit lipsa Hannei, pe care aş fi dorit-o iarăşi alături, să mă ajute cu clarificări şi obiecţii, să-mi facă complimente şi să le primească pe ale mele, nu cred că ar trebui cu adevărat să-i simt lipsa, ca pe o durere ce stăruie la nesfârşit într-un membru amputat. Sunt conştientă că a murit, dar sunt deopotrivă conştientă că este mereu prezentă în această încăpere, ascultându-mi cuvintele în timp ce scriu, eventual aprobându-mă cu câte o visătoare înclinare a capului sau înăbuşindu-şi cu discreţie un căscat.

Câteva precizări de ordin practic. Cum manuscrisul, deşi încheiat în privinţa conţinutului, nu se afla în forma finală, nu toate citatele şi aluziile din text erau însoţite de note de subsol. Graţie lui Jérôme Kohn şi Robertei Leighton, ca şi redactorilor de la Harcourt Brace Jovanovich, sursele acestora au fost dibuite. Dar, în momentul în care scriu, mai sunt câteva care n-au fost găsite, iar dacă nu vor putea fi identificate la timp, căutarea va trebui să continue, iar rezultatele să fie incluse într-o ediţie viitoare. De asemenea, şi acolo unde sunt trecute referinţele, câteva dintre note sunt incomplete, în principal pentru că pagina sau numărul de volum indicate se vădesc a fi greşite, iar noi n-am izbutit să depistăm pasajul în cauză. Sper că şi acest neajuns va fi până la urmă remediat. Ne-a fost de ajutor faptul că dispuneam de cărţi din biblioteca Hannei Arendt folosite de ea pentru referinţe. Nu aveam însă toate cărţile la care a făcut trimiteri.

E clar că Hannah cita adesea din memorie. Când amintirea ei nu corespundea cu textul citat, s-a făcut îndreptarea necesară. Excepţie face cazul traducerilor, unde uneori am corectat, iar alteori, nu. Şi aici eramân situaţia de a trebui să încercăm să-i citim gândurile. Când se îndepărta de la câte o traducere standard a originalului din greacă, latină, germană sau franceză, o făcea oare cu bună ştiinţă, sau din pricina unei memorări inexacte? De

multe ori nu poţi fi sigur. Din confruntări se constată că a folosit traduceri standard: a lui Norman Kemp Smith din Kant, a lui Walter Kaufmann din Nietzsche, a lui McKeon din Aristotel, diversele traduceri din Platon reunite în ediţia Edith Hamilton-Huntington Cairns. Ea cunoştea însă bine toate aceste limbi, ceea ce-i dădea posibilitatea să se îndepărteze de versiunea standard atunci când socotea potrivit – de pildă când Kemp Smith sau Kaufmann i se păreau imprecişi, prea departe de original sau din vreun alt motiv pur literar. Din punct de vedere „editorial, asta crea o situaţie destul de haotică. Să-i creditǎm pe Kemp Smith şi Kaufmann în cazul notelor de subsol când ea s-a sprijinit în mare parte, dar nu integral pe versiunile lor? Pare incorect să nu o facem, dar în anumite cazuri şi opusul pare incorect: Kaufmann, de pildă, ar putea prefera să nu-i fie atribuite cuvinte şi expresii care nu sunt ale sale. Kemp Smith nu mai este în viaţă, cum nu sunt nici mulţi dintre traducătorii din Platon, ceea ce nu înseamnă că nu trebuie să ne pese de sentimentele lor.

Lăsând pentru moment deoparte nedumeririle privitoare la paternitate, am abordat problema de ansamblu a traducerilor într-un mod *ad hoc,* în funcţie de realităţile diferitelor cazuri, la care nu pare să se potrivească nicio regulă generală şi aplicată cu consecvenţă. Acolo unde era posibil, fiecare pasaj a fost confruntat cu traducerea standard, care adesea era subliniată sau altfel marcată de Hannah în cartea pe care o poseda; când discrepanţele erau mari, ne duceam înapoi la limba originalului, iar dacă Kemp Smith părea mai apropiat de germana lui Kant, am folosit traducerea lui. Când însă câte o nuanţă de sens era absentă în traducerea standard, iar traducerea Hannei o evidenţia, am folosit versiunea ei; la fel şi în cazurile când sensul era controversabil. Cu suficient exerciţiu, ajungi să discerni cu uşurinţă când anume o variantă de echivalare corespunde unei intenţii a autoarei şi când e vorba de o inadvertenţă – un lapsus sau o greşeală de copiere; diferenţele de punctuaţie, de pildă, le-am tratat ca fiind inadvertenţe.

Din păcate, această soluţie de bun-simţ nu se potriveşte în toate situaţiile. Dacă textul citat nu se găsea în biblioteca Hannei, în engleză, nu puteam şti dacă a folosit vreo traducere şi pe care anume. În absenţa altor indicii, am presupus că şi-a făcut o traducere proprie şi mi-am permis mici modificări, în interesul idiomului sau al gramaticii engleze, exact cum aş fi procedat cu un text al ei. (În rare cazuri am retradus eu însămi din original. Nu mi-am permis impertinenţa de a merge până acolo în cazul lui Heidegger, deşi am făcut-o în cazul lui Meister Eckhart.) În cazul autorilor clasici există o asemenea abundenţă de traduceri, încât e greu de sperat c-o putem găsi pe cea de care s-a servit Hannah – un ac în carul cu fân. Odată am dat din întâmplare peste o traducere din Virgiliu pe care, se vedea de la o poştă, Hannah o folosise. Creionul meu s-a repezit (evrika!) să indice într-o notă de subsol editorul, data ş.a.m.d.; apoi m-am mai uitat o dată şi mi dat seama că mă înşelasem. Aici, ca de atâtea alte ori, ea se folosise de o traducere, dar nu o preluase întocmai. Iar într-o notă de subsol e cu neputinţă de precizat în care puncte s-a îndepărtat de la acea traducere şi în care nu.

În cele din urmă adoptat politica de a cita o traducere doar atunci când era urmată a *Ui lettre.* Când nu e menţionat niciun traducător înseamnă că versiunea este, integral sau în mare parte, a autoarei sau că n-am izbutit să identificăm traducerea de care s-a folosit, în caz că există una. Dar chiar şi această politică necesită anumite precizări. Cititorul trebuie să ştie că unele traduceri standard (McKeon, Kemp Smith, Kaufmann, miscellanea Hamilton-Caims), chiar şi unde nu sunt anume menţionate, au fost folosite *grosso modo* ca repere de către autoare.

O problemă aparte a constituit-o Biblia. Părea greu de spus din prima dacă Hannah a folosit versiunea Regele Iacob, versiunea Standard Revizuită, versiunea Douai, vreo versiune germană tradusă apoi de ea în engleză, sau un amestec între toate acestea. M-am uzat chiar şi cu ipoteza că se dusese înapoi la Vulgata Sfântului Ieronim şi dăduse o tălmăcire proprie din latină. Eu am înclinat spre folosirea

versiunii Regele Iacob; pe lângă preferinţa personală, aici exista şi argumentul că *„thou shalf-urile* din vocea autorului, care apar în mod repetat în volumul „Voirea”, trebuie să corespundă biblicelor *„thou”* şi *„thee”* din versiunea mai veche, altminteri textul ar suna nefiresc. Însă Roberta Leighton mi-a demonstrat că la o confruntare mai atentă se constată că manuscrisul este cel mai apropiat de versiunea Revizuită Standard; drept urmare, am folosit-o pe aceasta, cu câteva excepţii – când frumuseţea limbii din versiunea Regele Iacob era pentru noi irezistibilă, cum de bună seamă fusese şi pentru autoarea noastră. În orice caz, urmând în ansamblu versiunea Revizuită Standard, se înlătura o dificultate – aceea că versiunea veche traducea *agape* nu prin „Iove”, ci prin „chari” ty”. Cum pentru urechea de astăzi acest din urmă cuvânt are în principal conotaţie fiscală sau pe cea din expresia „to *take a charitable view ofsomething”,* el ar fi trebuit de fiecare dată dublat, în paranteze, cu *„Iove”,* incomodând lectura.

Astfel de preocupări pentru consecvenţă şi pentru fidelitatea desăvârşită a referinţelor îi vor părea bizare cititorului general. Ele sunt o manie profesională a editorilor şi filologilor. E vorba de nişte reguli de joc acceptate de scrisul savant, care prin chiar rigoarea lor sporesc savoarea acestei îndeletniciri, savoare pe care ne-jucătorii nu o pot împărtăşi. Dar dacă contează doar pentru o mică minoritate, în principal pentru cei angajaţi în astfel de preocupări, care-i rostul până la urmă? Ce contează că pe o pagină Drenezeu este „El”, iar pe următoarea, „el”? Poate – că autoarea şi-a schimbat pur şi simplu atitudinea – are tot dreptul. La ce bun să căutăm să-i ghicim preferinţa subiacentă şi s-o închidem pe ea, un spirit liber, într-un uniform „El” sau „el”? Tot aşa, voinţa este „Voinţă” când e vorba de concept, şi „voinţă” când acţionează într-un subiect uman.

Cer scuze cititorului general pentru menţionarea acestor detalii privitoare la note, majuscule, paranteze etc., detalii la fel de lipsite de interes pentru outsider ca şi

alegerea meticuloasă de către pescarul profesionist a muştei-de-crap când şi un viermişor ar fi la fel de bun pentru a prinde peşte. Specialiştii, după cum Hannah Arendt ar fi fost prima de acord, pierd uneori din vedere că ceea ce contează este peştele. Ei îi păsa de cititorul general, care pentru dumneaei însemna studentul adult. Acesta e şi motivul pentru care îl iubea în mod deosebit pe Socrate. Totuşi, fiind profesoară şi om de carte, era familiarizată cu regulile jocului şi în linii mari le accepta, deşi mai mult în spiritul toleranţei ce se cuvine arătată unor jocuri de copii decât cu zelul unui veritabil participant la joacă. În orice caz, în cursul acestor luni de lucru asupra manuscrisului său, creioanele mele bine ascuţite au ajuns scurte şi boante ca ale tâmplarilor. Iar acum, cred că am sporovăit de-ajuns şi că e timpul să las să vorbească manuscrisul însuşi.

APENDICE

Judecarea

Extrase din Prelegerile despre filosofia politică a lui Kant

Ştim dintr-o mărturie a lui Kant însuşi că punctul de cotitură al vieţii sale l-a constituit descoperirea facultăţilor cognitive ale minţii omeneşti şi a limitelor lor (în 1770), a cărei elaborare şi publicare, sub titlul *Critica raţiunii pure,* i-a luat mai mult de zece ani. Mai ştim din scrisorile lui ce a însemnat munca asta uriaşă de atâţia ani pentru alte planuri şi idei ale sale. El scrie despre această „preocupare principală" că a stăvilit şi obstrucţionat ca „un dig" toate celelalte lucrări pe care sperase să le termine şi să le publice, că a fost asemenea unei „stânci ivite în drumul său", drum pe care nu-l putea continua decât după înlăturarea ei… Anterior evenimentului din 1770, avusese în intenţie să scrie şi să publice *Metafizica moravurilor,* pe care n-a apucat s-o scrie şi s-o publice decât peste aproape 30 de ani. Dar la acea dată timpurie cartea fusese anunţată sub titlul *Critica gustului moral.* Când în cele din

urmă Kant s-a apucat de cea de-a treia *Critică,* pentru început încă o mai numea „Critica gustului”. S-au întâmplat astfel două lucruri: în spatele gustului, o temă predilectă a întregului secol al XVIII-lea, el descoperise o cu totul nouă facultate umană, şi anume judecata. Dar, în acelaşi timp, a scos propoziţiile morale din sfera de competenţă a noii facultăţi. Cu alte cuvinte: Acum în materie de frumos şi urât va hotărî nu doar gustul, ci ceva mai mult; însă în chestiunea (morală) privitoare la just şi injust nu urmau să hotărască nici gustul, nici judecata, ci singură raţiunea.

Cele două părţi [ale *Criticii facultăţii de judecare]*… sunt mai strâns legate cu politicul decât cu orice altceva din celelalte Critici. Prima şi cea mai importantă dintre aceste legături constă în faptul că în niciuna din cele două părţi Kant nu vorbeşte despre om ca fiinţă inteligibilă sau cognitivă. În ele nici măcar nu figurează cuvântul „adevăr”. Prima parte vorbeşte despre oameni la plural… întrucât trăiesc în societăţi, iar cea de-a doua vorbeşte despre specia umană… Cea mai decisivă deosebire dintre *Critica raţiunii practice* şi *Critica facultăţii de judecare* constă în aceea că legile morale ale celei dintâi sunt valabile pentru toate fiinţele inteligibile, pe când regulile celei de-a doua sunt, în privinţa valabilităţii, strict limitate la fiinţele omeneşti trăitoare pe pământ. Iar cea de-a doua legătură rezidă în faptul că facultatea judecăţii se raportează la particulare care, „ca atare, cuprind ceva contingent în raport cu universalul”, iar de universal se ocupă în mod normal gândirea. Aceste particulare… sunt de două feluri; *prima parte* a *Criticii facultăţii de judecare* tratează despre obiectele judecăţii propriu-zise, cum ar fi un obiect pe care-l numim „frumos” fără a putea să-l subsumăm unei categorii generale. (Dacă spui: Ce trandafir frumos! la această judecată nu ajungi spunând mai întâi: Toţi trandafirii sunt frumoşi, această floare e un trandafir, deci ea este frumoasă.) În cazul celuilalt fel, despre care tratează *partea a doua,* este imposibil ca vreun produs particular al naturii să fie derivat din cauze

generale: „Absolut nicio raţiune umană (şi de fapt nicio raţiune finită asemenea după calitate celei umane, oricât de mult ar depăşi-o pe aceasta în grad) nu poate spera să înţeleagă nici măcar producerea unui fir de iarbă prin simple cauze mecanice”. (În terminologia lui Kant, „cauze mecanice” înseamnă cauze naturale; opusul „mecanicului” este tehnicul, prin care el înţelege ceva artificial, adică fabricat cu un scop.) Accentul cade aici pe „a înţelege”: Cum pot înţelege (şi nu doar explica) de ce în genere există iarbă, iar apoi acest fir particular de iarbă.

Judecarea particularului – lucrul acesta e frumos, acela e urât, aceasta e just, aceea injust – nu-şi află loc în filosofia morală a lui Kant. Judecata nu este raţiune practică; raţiunea practică „raţionează” şi-mi spune ce să fac şi ce să nu fac; ea formulează legea şi este identică cu voinţa, iar voinţa emite porunci, vorbeşte în imperative. Judecata, dimpotrivă, se naşte dintr-o „plăcere pur contemplativă sau delectare inactivă *[unităţiges Wohigefallenf.* Această „senzaţie de plăcere contemplativă se numeşte gust”, iar *Critica facultăţii de judecare* se numea iniţial Critica Gustului. „Dacă în genere filosofia practică vorbeşte despre plăcerea contemplativă, ea o menţionează doar în treacăt, nu ca şi cum acest concept ar ţine de domeniul ei”. Nu sună asta plauzibil? Cum ar putea „plăcerea contemplativă şi delectarea inactivă” să aibă ceva de-a face cu practica? Oare aceasta nu dovedeşte convingător că de fapt Kant hotărâse… că preocuparea sa pentru particular şi contingent ţinea de trecut şi era o îndeletnicire oarecum marginală? Şi totuşi, vom vedea că poziţia lui finală în privinţa Revoluţiei Franceze, eveniment ce a jucat un rol central la vârsta senectuţii sale, când în fiecare zi aştepta cu nerăbdare crescândă sosirea ziarelor, a fost determinată de această atitudine proprie simplilor spectatori, „care nu sunt ei înşişi prinşi în joc”, ci doar îl urmăresc cu „participare pătimaşă”, „deziderativă”, născută din simplă „plăcere contemplativă şi delectare inactivă”.

În *Critica facultăţii de judecare* un rol crucial joacă

„lărgirea spiritului”. Ea se realizează „comparând judecata noastră cu judecăţile posibile, nu reale ale altora şi punându-ne în locul oricărui alt om””. Facultatea care face posibil acest lucru se che-a imaginaţie… Gândirea critică este posibilă doar acolo unde punctele de vedere ale tuturor celorlalţi sunt deschise inspecţiei. Aşadar, gândirea critică, deşi rămâne o îndeletnicire solitară, nu se izolează de „toţi ceilalţi”… [Prinţ forţa imaginaţiei, ea îi face prezenţi pe ceilalţi şi astfel se mişcă potenţial într-un spaţiu ce este public, deschis tuturor părţilor; cu alte cuvinte, ea adoptă poziţia celui numit de Kant „cetăţean al lumii”. A gândi cu mentalitatea astfel lărgită însemnă a-ţi exersa imaginaţia pentru a merge în vizită…

Aici simt că trebuie să vă previn asupra unei neînţelegeri foarte răspândite, în care se poate uşor aluneca. Aptitudinea gândirii critice nu constă într-o empatie enorm lărgită, prin care aş putea cunoaşte ceea ce se petrece efectiv în minţile tuturor celorlalţi. Potrivit înţelegerii kantiene a iluminismului, a gândi înseamnă *Selbstdenken,* a gândi cu propria minte, „care este maxima unei raţiuni niciodată pasive. Lăsarea în seama unei astfel de pasivităţi se cheamă prejudecată”, iar iluminismul înseamnă înainte de toate eliberare de prejudecăţi. A accepta ce se petrece în minţile celor al căror „punct de vedere” (de fapt, locul în care stau, condiţiile la care sunt supuşi, întotdeauna diferite de la un individ la altul, de la o clasă sau un grup la altul) nu este al meu nu ar însemna decât să accept pasiv gândul lor, adică să adopt în locul prejudecăţilor mele prejudecăţile lor. „Gândirea lărgită” se obţine, întâi, prin „eliberarea de limitele ce se ataşează în chip contingent propriei noastre judecăţi”, „de condiţiile private subiective… care îngustează orizontul atâtor oameni”, adică prin situarea dincolo de ceea ce de obicei numim interes egoist şi care, potrivit lui Kant, nu este luminat sau susceptibil de luminare, ci este de fapt limitativ… [Cu cât este] mai largă sfera în care individul luminat e capabil să se mişte între un punct de vedere şi altul, cu atât gândirea sa va fi mai „generală”… Această

generalitate, totuşi, nu este cea proprie conceptului – conceptului de „casă”, bunăoară, căruia îi poţi apoi subsuma toate imobilele concrete. Dimpotrivă, ea este strâns legată de particulare, de condiţiile sau punctele de vedere particulare prin care trebuie să treci pentru a ajunge la propriul tău „punct de vedere general”. Acest punct de vedere general l-am numit mal înainte imparţialitate; este un punct de vedere din care se cuvine să privim, să observăm, să formulăm judecăţi sau, cum spune Kant însuşi, să reflectăm asupra treburilor omeneşti. El nu ne spune cum *să acţionăm…*

La Kant însuşi această perplexitate iese la iveală în atitudinea aparent contradictorie din ultimii săi ani – de admiraţie aproape nemărginită faţă de Revoluţia Franceză, pe de o parte, şi de împotrivire, de asemenea aproape nelimitată, faţă de orice întreprindere revoluţionară din partea cetăţenilor, pe de alta…

La o primă privire, şi chiar la o a doua, reacţia lui Kant nu este câtuşi de puţin echivocă… El nu a şovăit niciodată în estimarea măreţiei a ceea ce numea „recentul eveniment”, după cum nu a prea şovăit nici în condamnarea tuturor celor ce pun la cale asemenea evenimente.

Acest eveniment nu constă nici în fapte măreţe sau mari nelegiuiri comise de nişte oameni, prin care ceea ce era mare printre oameni este fa. cut mic sau ceea ce era mic este fa. cut mare, nici în dispariţia ca prin minune a unor splendide structuri politice străvechi, cărora le iau locul altele, i. vite ca din străfundul pământului. Nu, nimic de acest fel. E vorba pur şi simplu de modul de gândire al spectatorilor, care se dezvăluie public în acest joc de transformări…

Revoluţia unui popor înzestrat pe care o vedem desfcişurându-se în zilele noastre ar putea reuşi sau eşua; ea poate aduce atâtea nenorociri şi atrocităţi, încât un om simţitor, dacă ar avea cutezanţa să spere că a doua oară ar putea-o înfoptui cu succes, nu s-ar hotărî niciodată să facă experimentul la un asemenea preţ – această revoluţie, zic,

găseşte în inimile spectatorilor (ale celor neangajaţi ei înşişi în acest joc) o participare afectivă foarte apropiată de entuziasm… Cu ce exaltare simpatiza atunci publicul privitor neimplicat, foră nici cea mai mică intenţie de a se alătura".

…Fără această participare simpatetică, „semnificaţia" evenimentului ar fi fost cu totul diferită, sau pur şi simplu inexistentă. Căci această simpatie este cea care insuflă speranţă, care ne face să nădăjduim că, după multe revoluţii şi prefaceri, se va înfoptui cândva ceea ce constituie suprema intenţie a naturii, adică o *stare cosmopolită*, în sânul căreia se vor dezvolta toate dispoziţiile originare ale genului uman.

De unde însă nu trebuie conchis că el, Kant, s-ar fi situat câtuşi de puţin de partea unor viitori revoluţionari.

Aceste drepturi… rămân întotdeauna o idee ce poate fi întaptuită doar cu condiţia ca mijloacele folosite în acest scop să fie compatibile cu morala. Această condiţie limitativă nu trebuie încălcată de oameni, lor nefiindu-le deci îngăduit să-şi caute drepturile prin revoluţie, care rămâne în veci injustă.

…Şi:

Dacă o revoluţie violentă, pricinuită de o întocmire proastă, instaurează prin mijloace ilicite o întocmire mai legiuită, n-ar fi îngăduit ca oamenii să fie conduşi înapoi la vechea întocmire, dar cât timp durează revoluţia oricine ia parte la ea, în mod taţiş sau pe ascuns, ar fi drept să primească pedeapsa cuvenită celor răzvrătiţi.

…Ceea ce vedeţi aici limpede este ciocnirea dintre principiul conform căruia acţionezi şi principiul conform căruia judeci… Kant şi-a formulat în mai multe rânduri *opinia* despre război… şi nicăieri mai apăsat decât în *Critica facultăţii de judecare,* unde – lucru caracteristic – discută această chestiune în secţiunea despre Sublim:

Căci ce constituie chiar şi pentru sălbatic obiectul celei mai mari admiraţii? Un om care nu se sperie, care nu se teme, care nu fuge deci din faţa pericolului…[4]

4 Aici, precum şi în cazul celorlalte citate din *Critica facultăţii de*

Chiar şi societatea cea mai civilizată arată războinicului acelaşi respect deosebit… deoarece aceste trăsături vădesc tăria sufletului său în faţa pericolului. De aceea [în disputa care vrea să stabilească dacă omul politic sau conducătorul militar merită mai mult respect, judecata estetică îl preferă pe cel din urmă. Chiar războiul… are în el ceva sublim… În schimb, o pace îndelungată face de obicei să domine spiritul comercial şi odată cu el egoismul josnic, laşitatea şi slăbiciunea, înjosind modul de gândire al oamenilor.

Aceasta este judecata spectatorului (adică estetică) … Totuşi, nu numai că războiul, „o încercare umană lipsită de intenţionalitate (fiind stârnită de pasiuni nestăpânite)", ar putea de fapt servi, tocmai din pricina lipsei sale de sens, la pregătirea unei finale păci cosmopolite – până la urmă, simpla epuizare va impune ceea ce nici raţiunea, nici voinţa bună nu vor fi fost în măsură să obţină – dar în ciuda celor mai mari suferinţe pe care le aduce neamului omenesc şi a necazurilor şi mai mari cu care îl apasă în timpul necontenitei lui pregătiri în vreme de pace, războiul este totuşi un motiv în plus… pentru dezvoltarea până la cel mai înalt grad a tuturor talentelor care slujesc cultura.

…Aceste judecăţi estetice şi reflexive n-au niciun fel de consecinţe practice pentru acţiune. Când e vorba de acţiunea practică, fără îndoială că raţiunea moral-practică din noi pronunţă următorul veto irefutabil: Nu trebuie să existe război… Aici nu mai e vorba de întrebarea dacă pacea perpetuă este sau nu posibilă, sau dacă nu cumva greşim în judecata noastră teoretică admiţând că este. Dimpotrivă, trebuie pur şi simplu să acţionăm ca şi cum ea ar putea fi realmente instaurată… chiar şi dacă împlinirea acestei intenţii paşnice ar rămâne pentru totdeauna o speranţă deşartă… căci este de datoria noastră să acionăm aşa.

Dar aceste maxime pentru acţiune nu anulează judecata estetică şi reflexivă. Cu alte cuvinte: Deşi Kant ar

---

judecare din Apendice, am preluat traducerea din ed. rom. cit. (Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981) — *n. tr.*

fi acţionat întotdeauna în favoarea păcii, el cunoştea şi păstra în minte judecata sa de spectator. Dacă ar fi acţionat potrivit cunoaşterii dobândite ca spectator, el ar fi fost, potrivit propriei sale convingeri, un criminal. Iar dacă din pricina „datoriei morale" şi-ar fi uitat judecăţile de spectator, ar fi devenit – cum atâţia oameni cumsecade implicaţi şi prinşi în treburi publice tind să fie – un prostănac idealist.

404 APENDICE: JUDECAREA

Cum Kant nu şi-a expus în scris filosofia politică, cel mai bun mod de a-i afla gândirea din această sferă e să vedem ce spune în *Critica judecăţii estetice,* unde, discutând despre producerea operelor de artă în relaţiile lor cu gustul care judecă şi decide în privinţa lor, se confruntă cu o problemă similară, analoagă. Noi… suntem înclinaţi să credem că pentru a judeca un spectacol trebuie mai întâi să ai spectacolul, că spectatorul este secundar faţă de actor – rară a mai pune la socoteală că niciun om sănătos la minte nu ar monta un spectacol fără a fi sigur că va avea spectatori dornici să-l vadă. Kant era convins că lumea fără om ar fi pustie, iar o lume fără om însemna pentru el: fără spectator. În discuţia despre judecata estetică, se face următoarea distincţie: este nevoie de geniu pentru producerea de opere de artă, pe când pentru a le judeca şi a hotărî dacă sunt sau nu nişte obiecte frumoase „nu este nevoie de mai mult" (am spune noi, nu a spus şi Kant) decât de gust. „Pentru aprecierea obiectelor frumoase… este nevoie de *gust,* [dar] pentru *producerea* unor astfel de obiecte este nevoie de *geniu*". Geniul, după Kant, presupune imaginaţie productivă şi originalitate, iar gustul este ceva ce ţine de judecată. El pune întrebarea: care din cele două facultăţi este „mai nobilă", care din ele este condiţia *sine qua non* „care trebuie satisfăcută în judecarea artei ca artă frumoasă"? – admiţând, fireşte, că, deşi majoritatea judecătorilor de frumos nu au facultatea imaginaţiei productive numită geniu, puţinii oameni înzestraţi cu geniu nu sunt lipsiţi de facultatea gustului. Iar răspunsul său sună astfel:

Bogăţia şi originalitatea ideilor nu sunt atât de importante pentru frumuseţe, pe cât este adecvarea imaginaţiei în libertatea ei la legitatea intelectului [care se cheamă gust]. Căci întreaga bogăţie a imaginaţiei nu produce, dacă libertatea ei este lipsită de lege, decât absurditate; facultatea de judecare este facultatea care o pune de acord cu intelectul.

Gustul este, ca şi facultatea de judecare în genere, disciplina (sau educaţia) geniului; el îi domoleşte elanul… îl conduce… introducând claritate şi ordine în mulţimea gândurilor [geniului], îi fixează ideile; astfel ele pot obţine un succes durabil şi universal, pot servi ca exemplu pentru alţii, devenind apte de o dezvoltare continuă prin cultivare. Deci, dacă cele două facultăţi îşi dispută întâietatea într-un produs şi dacă trebuie să sacrificăm ceva, atunci sacrificiul va trebui să privească mai curând geniul – în lipsa căruia judecata nu ar avea ce să judece.

Dar Kant spune explicit că *„imaginaţia, intelectul, spiritul şi gustul* sunt facultăţile necesare pentru arta frumoasă” şi adaugă într-o notă că „primele trei facultăţi sunt unite doar prin intermediul celei de-a patra” – prin gust, adică prin judecată. Iar spiritul, o facultate specială distinctă de raţiune, intelect şi imaginaţie, îi permite geniului să găsească pentru idei o expresie „cu ajutorul căreia starea sufletească produsă de ele… poate fi comunicată altora”. Spiritul, cu alte cuvinte ceea ce inspiră geniul şi numai pe el şi „care nu este predat de nicio ştiinţă şi nu poate fi învăţat prin sârguinţă”, constă în exprimarea „elementului inefabil al stării sufleteşti [Gem «tzustond]” pe care anumite reprezentări o stârnesc în noi toţi, dar pentru care noi nu dispunem de cuvinte şi deci nu putea, fără ajutorul geniului, să o comunicăm unii altora; menirea proprie a geniului constă în a face „universal comunicabilă” această stare sufletească. Facultatea care ghidează acetă comunicabilitate este gustul, iar gustul şi judecata nu sunt privilegiul geniului. Condiţia sine *qua non* a existenţei obiectelor frumoase este comunicabilitatea; judecata spectatorului creează spaţiul fără de care astfel

de obiecte nici n-ar putea să apară. Domeniul public este format din critici şi spectatori, nu din actori şi creatori. Iar acest critic şi spectator sălăşluieşte în orice actor şi creator; fără această facultate critică, de judecare, creatorul ar fi atât de izolat de spectator, încât nici măcar nu ar fi perceput. Sau, exprimându-ne altfel, dar tot în termeni kantieni: însăşi originalitatea artistului (sau însăşi noutatea actorului) depinde de capacitatea lui de a se face înţeles de către cei ce nu sunt artişti (sau actori). Şi în timp ce despre geniu, graţie genialităţii sale, se poate vorbi la singular, despre spectator nu se poate vorbi niciodată în acest fel: spectatorii există numai la plural. Spectatorul nu este implicat în act, dar este întotdeauna în relaţii cu ceilalţi spectatori. El nu are în comun cu creatorul facultatea geniului, originalitatea, nici cu actorul facultatea noutăţii; facultatea pe care cei doi o au în comun este aceea de judecare.

În privinţa creaţiei artistice, această constatare este cel puţin la fel de veche ca Antichitatea latină (ca deosebită de cea greacă). O găsim exprimată pentru prima dată de Cicero în *Despre orator*:

…Căci toţi judecă şi deosebesc *diiudicare*, potrivit unui soi de simţ tăcut, între just şi injust în materie de artă şi proporţie, să aibă de fapt habar de artă şi proporţie; şi în vreme ce ei pot face asta în cazul picturilor şi al statuilor şi al altor asemenea opere pentru înţelegerea cărora sunt mai puţin dotaţi de la natură, îşi vădesc judecata cu mult mai mult în chestiuni legate de ritmul şi pronunţarea cuvintelor, fiindcă acestea sunt înrădăcinate [infixa] în simţurile comune şi cu privire la asemenea lucruri natura a voit ca nimeni să nu fie lipsit de putinţa de a le simţi şi experimenta [expertus]".

Iar puţin mai departe Cicero observă că e cu adevărat uimitor şi remarcabil cât de mică este deosebirea dintre omul instruit şi cel ignorant când e vorba de a judeca şi cât de mare este deosebirea dintre ei când e vorba de a produce.

În exact acelaşi spirit Kant remarcă în *Antropologia*

sa că alienarea mintulă constă în pierderea simţului comun care ne permite să judecăm ca spectatori; iar opusul acestuia este un sensus*privatus,* un simţ privat pe care el îl mai numeşte *„Eigensinn* logic”, dând de înţeles că facultatea noastră logică, aceea care ne permite să tragem concluzii din premise, ar putea funcţiona, în fond, şi fără comunicare – numai că atunci, dacă alienarea a pricinuit pierderea simţului comun, ea ar duce la rezultate nebuneşti tocmai pentru că s-a separat de acea experienţă care poate fi valabilă şi validată doar prin prezenţa altora.

Aspectul cel mai surprinzător este aici acela că simţul comun, facultatea de a judeca şi a deosebi între just şi injust, se bazează pe simţul gustului. Dintre cele cinci simţuri ale noastre, trei ne prezintă în mod vădit obiecte din lumea exterioară şi sunt, ca atare, uşor comunicabile. Văzul, auzul şi pipăitul se răsfrâng în mod direct şi, aşa-zicând, obiectiv asupra obiectelor; pe când mirosul şi gustul oferă senzaţii interne care sunt pe de-a-ntregul private şi necomunicabile; ceea ce eu gust şi ceea ce miros nu poate fi deloc exprimat în cuvinte. Ele par a fi. prin definiţie simţuri private. În plus, cele trei simţuri obiective au în comun faptul de a fi. capabile de reprezentare – de a face prezent ceva ce este absent. Îmi pot reaminti o clădire, o melodie, tuşeul catifelei. Această facultate este numită la Kant Imaginaţie, de ea ne fi. ind capabile nici gustul, nici mirosul. Pe de altă parte, acestea din urmă sunt cât se poate de clar simţurile discriminatorii. Îţi poţi suspenda judecata despre ceea ce vezi şi, deşi nu la fel de uşor, despre ceea ce auzi sau atingi. Pe când în cazul gustului şi al mirosului reacţia de plăcere sau de neplăcere este imediată şi irepresibilă. Or plăcerea şi neplăcerea sunt şi ele pe de-a-ntregul private. Şi atunci, de ce va fi fost ridicat gustul – şi nu doar de către Kant, ci încă de către Gracian – la rangul de vehicul al facultăţii mentale de judecare?

„Cartea a III-a, cap. 50, 195 şi 197, trad. confruntată cu originalul latinesc – *n.tr.*

Iar judecata, la rândul ei, mai precis judecata care nu

este doar cognitivă şi axată pe simţurile prin care ne sunt date obiectele pe care le avem în comun cu toate fiinţele vii dotate cu acelaşi echipent senzorial, ci judecata care deosebeşte justul de injust, de ce ar trebui ea să se bazeze pe acest simţ privat? Oare nu-i adevărat că despre chestiunile de gust putem comunica atât de puţin, încât nici măcar nu putem discuta în contradictoriu despre ele – de *gustibus non disputandum est!*

…Aminteam adineauri că gustul şi mirosul sunt cele mai private dintre simţuri, adică sunt acele simţuri în cazul cărora nu este dat un obiect, ci o senzaţie, o senzaţie ce nu e legată de un obiect şi pe care nu ne-o putem reaminti. E posibil să recunoşti parfumul unui trandafir sau gustul unui aliment atunci când le simţi din nou, dar nu le poţi face prezente aşa cum poţi face prezente o privelişte văzută cândva sau chiar o melodie auzită cândva… În acelaşi timp, am văzut de ce gustul, şi nu vreun altul dintre simţuri a devenit vehiculul judecăţii; numai gustul şi mirosul sunt discriminatorii prin chiar natura lor *şi* numai ele se raportează la particular ca particular; toate obiectele care se oferă simţurilor obiective au proprietăţi comune cu ale altor obiecte, adică nu sunt unice. Mai mult de atât, *îmi-place* sau *îmi-displace* sunt irepresibil prezente în gust şi miros; este o reacţie imediată, fără mijlocirea vreunui gând sau a vreunei reflecţii… Iar *îmi-place* sau *îmi-displace* este aproape totuna cu *îmi-convine* sau *nu-mi-convine.* Lucrul esenţial aici este că sunt direct afectat. Tocmai din acest motiv, aici nu-i loc de dispută privitor la just sau injust… Niciun argument nu mă poate convinge să-mi placă stridiile dacă ele nu-mi plac. Cu alte cuvinte, ceea ce e tulburător în chestiunile de gust este că ele nu sunt comunicabile. Soluţia acestor enigme poate fi indicată prin numele a doua alte facultăţi – imaginaţia şi simţul comun. 1) *Imaginaţia*… transformă un obiect în ceva cu care nu sunt nevoit să mă confrunt direct, dar pe care într-un anumit sens l-am interiorizat, astfel încât pot fi afectat de el ca şi cum mi-ar fi oferit de un simţ ne-obiectiv. Kant spune: „Frumos e ceea ce place în simpla apreciere”.

Adică: Nu e important dacă acel ceva place sau nu în percepţie; ceea ce place în simpla percepţie e agreabil, dar nu frumos. Frumosul place în reprezentare: Imaginaţia l-a pregătit astfel încât acum pot să reflectez asupra lui: „operaţiunea reflecţiei”. Numai ceea ce te atinge, te afectează în reprezentare, când nu mai eşti afectat de prezenţa imediată – când eşti neimplicat aşa cum spectatorul este neimplicat în acţiunile efective din timpul Revoluţiei Franceze –, poate fi judecat ca just sau injust, important sau irelevant, frumos sau urât – ori aflat între acestea. Atunci poţi vorbi de judecată, şi nu de gust, deoarece, deşi lucrul respectiv te mai afectează ca o chestiune de gust, acum ai instituit cu ajutorul reprezentării o distanţă potrivită, depărtarea sau neimplicarea sau dezinteresarea de care e nevoie pentru aprobare sau dezaprobare, sau pentru aprecierea a ceva la justa lui valoare. Luând distanţă faţă de obiectul respectiv, ai creat condiţia de imparţialitate.

Şi 2) *simţul comun*. Kant a conştientizat foarte de timpuriu că în ceea ce pare a fi. simţul cel mai privat şi mai subiectiv există ceva ne-subiectiv. Şi a formulat această constatare astfel: „Frumosul interesează empiric doar *în societate*... Un om părăsit pe o insulă pustie nu ar împodobi doar pentru sine nici coliba sa, nici pe sine însuşi... [Omul] nu se bucură de un obiect dacă nu poate simţi împreună cu alţii satisfacţia pe care i-o provoacă acesta”, pe când dacă trişăm la un joc ne auto-dispreţuim, dar ne ruşinăm doar dacă suntem prinşi trişând. Sau: „În materie de gust trebuie oarecum să renunţăm la noi în favoarea altora” ori pentru a plăcea altora *(Wir mussen uns gleichsam anderen zugefallen entsagen)*. În sfârşit, şi în modul cel mai radical: „În Gust, egoismul este biruit”, suntem cumpătaţi în sensul originar al cuvântului. Trebuie ca de dragul altora să trecem peste condiţiile noastre subiective. Cu alte cuvinte, elementul ne-subiectiv din simţurile ne-obiective este intersubiectivitatea. (Pentru a gândi, trebuie să fii singur; pentru a te bucura de un prânz, ai nevoie de companie.)

Judecata, în special cea de gust, se reflectă întotdeauna asupra altora şi… ţine cont de judecăţile lor posibile. Lucrul acesta este necesar deoarece sunt om şi nu pot trăi în afara companiei oamenilor… Orientarea fundamentală spre ceilalţi a judecăţii şi a gustului pare a se afla în cea mai mare opoziţie posibilă cu natura însăşi a acestui simţ, care este absolut idiosincratic. Drept care am putea fi. tentaţi să conchidem că e greşit ca facultatea judecării să fie derivată din acest simţ. Kant, fiind pe deplin conştient de toate implicaţiile acestei derivări, rămâne convins că ea este corectă. Iar cel mai plauzibil fenomen în favoarea sa îl constituie observaţia lui, întru totul corectă, că adevăratul contrariu al Frumosului nu este Urâtul, ci „ceea ce provoacă *dezgust”.* Şi nu uitaţi că iniţial Kant plănuise să scrie o „Critică a gustului moral”…

…Cum funcţionează imaginaţia: judeci despre obiecte ce nu mai sunt prezente… şi nu te mai afectează direct. Dar, deşi obiectul este la distanţă de simţurile tale externe, el devine obiect pentru simţurile tale interne. Când îţi reprezinţi ceva ce este absent, îţi închizi, aşa-zicând, acele simţuri prin care îţi sunt date obiecte în obiectivitatea lor. Simţul gustului este unul în care e ca şi cum te-ai simţi pe tine însuţi, adică este aidoma unui simţ intern.

…Această operaţiune a imaginaţiei pregăteşte obiectul pentru „operaţiunea reflecţiei”. Iar această operaţiune a reflecţiei este activitatea efectivă de judecare a ceva.

…Închizând ochii, devii imparţial, neafectat direct, spectator al unor lucruri vizibile. Poetul orb. Aşadar: Făcând din ceea ce au perceput simţurile tale externe obiect al simţului tău intern, comprimi şi condensezi diversul datului senzorial, te afli în postura de a „vedea” cu ochii minţii, adică de a vedea întregul care conferă semnificaţie particularelor…

Acum se pune următoarea întrebare: Care sunt standardele operaţiunii de reflecţie?… El [simţul intern] se cheamă gust pentru că, asemenea gustului, *alege.* Dar această alegere este apoi ea însăşi supusă unei alte

alegeri: Poţi să aprobi sau să dezaprobi însuşi faptul de *a simţi plăcere,* acest fapt este supus „aprobării sau dezaprobării". Kant exemplifică: „Bucuria.pe care i-o provoacă unui om sărac, dar înţelept moştenirea lăsată de tatăl său iubitor, dar zgârcit"; sau invers, „este cu putinţă ca o durere adâncă să-i placă totuşi celui care o suferă (tristeţea unei văduve, pricinuită de moartea merituosului ei soţ). Tot astfel se explică şi cum poate să ne placă o desfătare (ca aceea pe care ne-o procură ştiinţele cu care ne îndeletnicim) sau cum poate să ne displacă o durere (ca ura, invidia, dorinţa de răzbunare)". Toate aceste aprobări şi dezaprobări sunt nişte gânduri secunde; în timp ce faci cercetare ştiinţifică ai putea fi vag conştient că eşti fericit că o faci, dar abia reflectând asupra ei mai târziu... vei fi în stare să ai această „plăcere" suplimentară de a aproba acea îndeletnicire. În această plăcere suplimentară, cel ce place nu mai este obiectul, ci noi, care-l judecăm ca fiind plăcut. Dacă raportezi asta la natura de ansamblu a lumii, poţi să spui: Ne place că lumea naturii ne face plăcere. Însuşi actul de aprobare place, însuşi actul de dezaprobare displace. De unde întrebarea: Cum alegi între aprobare şi dezaprobare? Unul dintre criterii îl puteţi ghici dacă vă uitaţi la exemple: criteriul comunicabilităţii sau al publicităţii. Nu te vei grăbi din cale-afară să-ţi faci cunoscută bucuria la moartea tatălui tău sau sentimentele proprii de ură şi invidie; pe de altă parte, nu vei avea nicio remuşcare spunând că-ţi place să faci cercetare ştiinţifică şi nu-i vei ascunde mâhnirea la moartea unui soţ excelent.

Criteriul este comunicabilitatea, iar standardul cu ajutorul căruia decidem în privinţa ei este Simţul comun.

Despre comunicabilitatea senzaţiei

E adevărat că senzaţia furnizată de simţuri este „universal comunicabilă pentru că putem admite că fiecare are aceleaşi simţuri ca şi noi. Dar lucrul acesta nu poate fi presupus despre nicio senzaţie în parte". Aceste senzaţii sunt private, în ele nefiind implicată nicio judecată: suntem doar pasivi, reacţionăm, nu suntem spontani ca atunci când imaginăm ceva sau reflectăm asupra lui.

La polul opus găsim judecăţile morale: potrivit lui Kant, ele sunt necesare; sunt dictate de raţiunea practică… Chiar şi dacă n-ar putea fi [comunicate], ele ar rămâne valabile.

În al treilea rând, avem judecăţile sau plăcerea prilejuite de frumos: „această plăcere însoţeşte aprehendarea *[Auffetssung*, nu perceperea] obişnuită a unui obiect de către imaginaţie… prin mijlocirea unui procedeu al facultăţii de judecare pe care ea trebuie să-l folosească şi în vederea experienţei celei mai comune”. O asemenea judecată este prezentă în orice experienţă pe care o avem cu lumea. Această judecată se bazează pe „acel intelect comun şi sănătos *[gemeiner und gesunder Verstand J* pe care-l putem presupune la oricine”. Cum se distinge acest „simţ comun” de celelalte simţuri pe care de asemenea le avem în comun şi care totuşi nu garantează acordul între senzaţii?

Gustul ca un fel de Sensus Communis

Termenul e schimbat. Unul, simţul comun, însemna un simţ asemenea celorlalte simţuri ale noastre – acelaşi pentru fiecare om prin însuşi caracterul său privat. Apelând la cuvântul latinesc, Kant atrage atenţia că are în vedere ceva diferit: are în vedere un sens suplimentar – asemenea unei capacităţi mentale suplimentare (vocabula germană: Menschenverstand) – care ne încadrează într-o comunitate. „Intelectul uman comun… este acel minimum ce se aşteaptă din partea oricui se pretinde om”…

Sensus communis este simţul specific uman deoarece de el depinde comunicarea, adică vorbirea… „Singurul simptom general al alienării mintale îl constituie pierderea acestui *sensus communis* şi încăpăţânarea logică a celui în cauză în insistenţa că doar el are dreptate *(sensusprivatus*) …”

Prin *sensus communis* trebuie să înţelegem ideea unui simţ *comun tuturor oamenilor*, adică a unei facultăţi de judecare ce, în reflecţia ei, ţine se-a gândind *(a priori)* de modul de reprezentare al tuturor celorlalţi oeni, pentru ca judecata ei să nu se îndepărteze de raţiunea colectivă a

omenirii… Acest rezultat se obţine prin aceea că cel care judecă nu se îndepărtează de judecăţile celorlalţi, nu atât de cele reale, cât de cele posibile, şi se pune în locul celuilalt, făcând abstracţie de limitările care afectează accidental propria noastră judecare… Însă această operaţiune a reflecţiei poate părea mult prea artificială pentru a fi atribuită facultăţii pe care o numim *simţ comun.* De fapt, ea apare astfel doar dacă este exprimată în formule abstracte; în sine, nimic nu este mai natural decât a face abstracţie de atracţie şi emoţie atunci când căutăm o judecată care urmează să servească drept regulă universală.

După asta urmează maximele acestui *sensus communis*: a gândi independent (maxima luminării); a gândi situându-te în punctul de vedere al celuilalt (maxima mentalităţi lărgite); s i maxima consecventei (a fi în acord cu tine însuţi, *mit sich selbst einstimmig denken).*

Acestea nu privesc cunoaşterea; adevărul e irefutabil, în cazul lui n-ai nevoie de „maxime”. Maximele se aplică şi de ele este nevoie doar în materie de opinii şi judecăţi. Şi, aşa cum în chestiuni de morală maxima după care te conduci reflectă calitatea Voirnei tale, maximele judecăt îi stau mărturie pentru „modul de gândire” *(Denkungsart)* ce-ţi este propriu în chestiunile de viaţă guvernate de simţul comun.

Oricât de mici ar fi întinderea şi gradul dotării naturale a omului, acesta are un mod de gândire *larg,* dacă se ridică deasupra condiţiilor subiective particulare ale judecăţii, cărora le rămân prizonieri atât de mulţi, şi reflectează asupra propriei sale judecăţi dintr-un punct de vedere *universal* (la care poate ajunge situându-se din punctul de vedere al celorlalţi).

…Gustul este acest „simţ colectiv” *(gemeinschaftlicher Sinn),* iar prin simţ se înţelege aici „efectul simplei reflecţii asupra spiritului”. Această reflecrie mă afectează ca şi cum ar fi o senzaţie… în putea chiar să definim gustul ca facultatea de judecare a ceea ce face *universal comunicabil* sentimentul nostru [aidoma

senzaţiei] provocat de o reprezentare [nu percepţie] dată, fără mijlocirea unui concept”.

Dacă s-ar putea admite că simpla comunicabilitate universală a unui sentiment particular trebuie deja să conţină un interes pentru noi… atunci putea explica de ce în judecata de gust sentimentul este cerut de la fiecare, aşa-zicând, ca o datorie.

…Valabilitatea acestor judecăţi nu este niciodată cea a unor propoziţii cognitive sau ştiinţifice, care nici nu sunt, propriu-zis, judecăţi. (Dacă spui că cerul e albastru sau că doi ori doi fac patru, nu „judeci”, ci spui cum stau lucrurile silit de mărturia simţurilor sau a mint îi tale.) În acest fel nu pori sili pe nimeni să fie de acord cu judecăţile tale – cutare lucru e frumos, cutare e injust (Kant însă nu consideră că judecăţile morale sunt produsul reflecţiei şi al imaginaţiei, deci, riguros vorbind, ele nu sunt judecăţi) –, poţi doar „solicita, cere politicos” acordul celuilalt… Iar în această activitate persuasivă poţi face apel la acel „simţ colectiv”… Cu cât gustul tău e mai puţin idiosincratic, cu atât mai bine poate fi comunicat; şi de data asta piatra de încercare o constituie comunicabilitatea. La Kant imparţialitatea se cheamă „satisfacţie dezinteresată”, delectare dezinteresată cu Frumosul… Dacă, prin urmare, secţiunea 41 [din *Critica facultăţii de judecare]* vorbeşte despre „Interesul pentru frumos”, ea vorbeşte de fapt despre „interesul” pentru satisfacţia pură şi dezinteresată… Când spunem despre ceva că este frumos, o facem pentru că simţim *„plăcereânmstenţa sa”* şi în asta constă tot interesul. (Într-una dintre reflecţiile sale din caletele de însemnări, Kant face observaţia că Frumosul ne învaţă să iubim dezinteresat \ohne *Eigennutz].)* Iar curioasa caracteristică a acestui interes este că „interesează doar în societate”.

…Kant subliniază că cel puţin una dintre facultăţile noastre mentale, facultatea de judecare, presupune prezenţa altora. Lucru valabil nu doar pentru ceea ce terminologic numim judecată, ci, aşa-zicând, şi pentru întregul nostru aparat sufletesc, legat de ea…

Comunicându-ţi sentimentele, plăcerile şi desfatările dezinteresate, îţi declari *alegerile* şi îţi alegi compania. „Prefer să greşesc cu Platon decât să am dreptate cu pitagoreicii” [Cicero].

În sfârşit, cu cât este mai larg cercul oamenilor cu care poţi să comunici, cu atât este mai înaltă demnitatea obiectului respectiv.

Deşi plăcerea pe care un asemenea obiect o procură fiecăruia este neînsemnată [adică atâta vreme cât n-o împărtăşeşte], iar interesul pe care-l stârneşte este mic, totuşi ideea comunicabilităţii ei universale îi sporeşte valoarea aproape nelimitat.

În acest punct, *Critica facultăţii de judecare* se întâlneşte în chip firesc cu deliberarea lui Kant despre o omenire unită şi trăind în pace perpetuă… Dacă fiecare aşteaptă şi chiar pretinde de la ceilalţi să ţină se-a de comunicarea universală [a plăcerii, a delectării dezinteresate, atunci am atins un punct în care] e ca şi cum ar exista un contract originar care a fost dictat de omenirea însăşi.

…Tocmai în virtutea acestei idei de omenire, prezentă în fiecare om în parte, oamenii sunt umani, şi ei pot fi numiţi civilizaţi sau umani în măsura în care această idee devine principiul nu doar al judecăţilor, ci şi al acţiunilor. Acesta e punctul în care actorul şi spectatorul se contopesc; maxima actorului şi maxima, „standardul” potrivit căruia spectatorul judecă spectacolul lumii devin una. Imperativul, aşa-zicând, categoric pentru acţiune ar putea atunci suna astfel: Acţionează întotdeauna potrivit maximei prin care acest contract originar poate fi realizat într-o lege universală.

În încheiere, voi încerca să lămuresc unele puncte dificile. Principala dificultate în privinţa judecăţii constă în aceea că ea este „facultatea de a gândi particularul”; dar *a gândi* înseamnă a generaliza, aşadar ea este facultatea de a combina în chip misterios particularul şi generalul. Lucrul acesta e relativ uşor când generalul este dat – ca regulă, principiu, lege –, astfel încât judecata nu face decât

să-i subsumeze particularul. Dificultatea devine mare „dacă e dat doar particularul, pentru care generalul abia trebuie găsit”. Căci standardul nu poate fi împrumutat din experienţă şi nu poate fi derivat din afară. Nu pot judeca un particular prin alt particular; pentru a-i determina valoarea, am nevoie de un *tertium quid* sau *tertium comparationis,* de ceva înrudit cu cele două particulare, şi totuşi distinct de amândouă. La Kant găsim de fapt două soluţii complet diferite ale acestei dificultăţi:

În chip de *tertium comparationis* apar la el două idei, la care trebuie reflectat pentru a ajunge la judecată: în scrierile sale politice, dar ocazional şi în *Critica facultăţii de judecare,* este vorba de ideea unui contract originar al omenirii în ansamblu şi, derivând din ea, de ideea de umanitate, de ceea ce efectiv constituie umanitatea din oamenii care trăiesc şi mor în această lume, pe acest glob pământesc, pe care-l locuiesc şi de care au în comun parte, în succesiunea generaţiilor. Şi în *Critica facultăţii dejudecare* întâlniţi ideea de finalitate: Orice obiect, spune Kant, ca particular care are nevoie şi cuprinde în el însuşi temeiul realităţii sale, are o finalitate. Singurele ce par lipsite de finalitate sunt obiectele estetice, pe de o parte, şi oamenii, pe de alta. Nu poţi întreba *quem adfinem* – în ce scop? –, căci elezei nu servesc la nimic. Dar… obiectele de artă fără finalitate şi varietatea aparent fără finalitate a naturii au „finalitatea” de a plăcea oamenilor, făcându-i să se simtă acasă în lume. Lucrul acesta nu poate fi dovedit; dar Finalitatea este o idee ce-ţi poate regla reflecţiile în judecăţile tale reflexive.

Cea de a doua soluţie a lui Kant, pe care eu o consider cu mult mai valoroasă, este următoarea: *valabilitatea exemplară.* („Exemplele sunt cârjele judecăţilor.”) Să vedem ce înseamnă asta. Orice obiect particular, de exemplu o masă, are un concept corespunzător, prin care recunoaştem masa ca masă. Pe acesta îl puteţi concepe ca pe o „idee” platoniciană sau ca pe o schemă kantiană, adică aveţi în faţa ochilor minţii o *siluetă de masă* schematică sau *pur formată* căreia trebuie

să i se conformeze orice masă. Sau: dacă purcedeţi invers, de la numeroasele mese pe care le-aţi văzut în decursul vieţii, şi daţi la o parte toate calităţile lor secundare, ceea ce rămâne este o masă în general, cuprinzând minimul de proprietăţi comune tuturor meselor. *Masa abstractă.* Mai aveţi încă o posibilitate, iar aceasta intră la judecăţile care nu sunt cogniţii: întâlniţi sau gândiţi o masă pe care o consideraţi cea mai bună masă posibilă şi luaţi această masă drept exemplu pentru cum trebuie să fie în realitate mesele – drept *masa exemplară.* („Exemplu" vine din latinescul *eximere,* a scoate în evidenţă un lucru particular.) Aceasta este şi rămâne un lucru particular care în chiar particularitatea sa evidenţiază generalitatea care altminteri n-ar putea fi definită. Curajul e ca Ahile. Etc.

Vorbeam aici de părtinirea actorului care, fiind implicat în acţiune, nu vede niciodată semnificaţia întregului... Acest lucru nu este adevărat pentru frumos sau pentru o faptă ca atare. Frumosul este, în termeni kantieni, un scop în sine, deoarece orice sens posibil al său e cuprins în el însuşi, fără referire la altceva, fără legătură, aşa-zicând, cu alte lucruri frumoase. La Kant însuşi există această contradicţie: legea speciei umane e Progresul infinit; în acelaşi timp, demnitatea omului cere ca fiecare om în parte să fie privit... în particularitatea lui, reflectând ca atare, dar fără vreo comparaţie şi independent de timp, omenirea în general. Cu alte cuvinte, însăşi ideea de progres – dacă ea înseamnă mai mult decât o simplă schimbare de împrejurări şi o ameliorare a lumii – contrazice noţiunea kantiană de demnitate a omului.

Note

VOLUMUL ÎNTÂI

GÂNDI.

INTRODUCERE

1. *Critica rariuniipure*, B871. Pentru acest citat şi pentru următoarele, vezi *Immanuel Kants Critique of Pure Reason,* trans. Norman Kemp Smith, New York, 1963,

de care autoarea s-a folosit adeseori [ed. rom.: *Critica raţiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 264 – n.tr.].

2. *Eichmann în Jerusalem,* New York, 1963 [ed. rom.: *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalităţii răului,* trad. de Mariana Neţ, Hnanitas, Bucureşti, 2008 – n.tr.].
3. Însemnări despre metafizică, *Kant's handschriftlicher Nachloss,* vol. V, în *Kant's gesammelte Schrifien,* Akademie Ausgabe, Berlin, Leipzig, 1928, vol. VIII, 5636.
4. Hugo de Saint-Victor.
5. André Bridoux, *Descartes: Oeuvres et Lettres,* ed. Pleiade, Paris, 1937, introduction, p. viii. *Cf.* Galileo: *„Ies mathématiques sont la langue dans laquelle est écrit f univers",* p. xiii.
6. Nicholas Lobkowicz, *1 heory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx,* Notre Dame, 1967, p. 419.
7. *De republica,* I, 17.
8. *1 he Phenomenology of Mind,* trans. J.B. Baillie (1910), New York, 1964, „Sense-Certainty", p. 159 [ed. rom.: *Fenomenologia spiritului,* trad. de Virgil Bogdan, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965, p. 66 – n.tr.].
9. Vezi Observaţia *le vom Wesen dar Wahrheit,* o prelegere ţinută prima oară în 1930, acum de găsit în *Wegmarken,* Frankfurt, 1967, p. 97. [„Despre esenţa adevărului", în *Repere pe drumulgândirii,* trad. de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, Bucureşti, 1988, pp. 158 – 159 – n.tr.]
10. Vezi „Glauben und Wissen" (1802), *Werke,* Frankfurt, 1970, vol. 2, p. 432.
11. Ediţia a n-a.
12. *Werke,* Darmstadt, 1963, vol. I, pp. 982, 621, 630, 968, 952, 959, 974.
13. Introducere la ediţia sa 1 he *Basic Works of Aristotle*, New York, 1941, p. XVIII. La citatele din Aristotel folosit ocazional traducerea lui McKeon.
14. *Critica raţi, uniipure*, B878. Expresia plastică

figurează în ultima secţiune, unde Kant pretinde că a statornicit metafizica drept ştiinţă a cărei idee „este. tot atât de veche ca şi raţiunea speculativă a omului; şi care raţiune nu speculează, fie în mod scolastic, fie în mod popular?” (B871) [ed. rom. cât., p. 624 – n.tr.]. Această „ştiinţă”, „fiindcă la început i s-a pretins mai mult decât poate fi cerut în mod rezonabil… a căzut în cele din urmă într-un dispreţ general” (B877) [ed. rom. cât., p. 628 – n.tr.]. Cf şi secţiunile 59 şi 60 din *Prolegomene lo orice metafizică viitoare* [trad. rom. de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, Humanitas, Bucureşti, 2014, pp. 205 – 210 – n.tr.].

15. *Ştiinţa voioasă*, cartea a III-a, nr. 125, „Nebunul” [trad. rom. de Liana Micescu, Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 139 – n.tr.].
16. „Cum a ajuns în sfârşit «lumea adevărată» o fabulă”, 6 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. de Alexandru Al. Şahighian, Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 38 – n.tr.].
17. „Nietzsches Wort «Gott ist tot»”, în *Holzwege,* Frankfurt, 1963, p. 193.
18. B125 şi B9 [Democrit, *Fragmente,* în *Filosofia greacă până lo Platon,* red. coord. Ion Banu, vol. 2, partea 1, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 512 – n.tr.].
19. René chiar, *Feuillets dHypnos,* Paris, 1946, nr. 62.
20. *Banchetul,* 212 a [trad. rom. de Petru Creţia, Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 150 – n.tr.].
21. *Kant’s handschrifilicher Nachloss*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. VIII, 6900.
22. *Werke,* vol. I, p. 989.
23. „Prolegomena”, *Werke,* vol. III, p. 245.
24. *Critica raţi, uniipure,* Ba [ed. rom. cât., p. 28 – n.tr.].
25. *Kant’s handschriftlicher Nachloss*, vol. V, Akademie Ausgabe, vol. VIII, 4849.
26. Trans. John Macquarrie, Edward Robinson, London, 1962, p. I. *Cf.* pp. 151, 324 [ed. rom.: *Fiinţă şi timp,* trad. de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas,

Bucureşti, 2003, p. 6 – n.tr.].

27. „Einleitung zu «Was ist Metaphysik»", în *Wegmarken,* p. 206.
28. Hegel, *1 he Phenomenology of Mind,* ed. Baillie, Introd., p. 131 [ed. rom. cât., p. 49 – n.tr.].

CAPITOLUL I
APARIŢIE

1. Cele trei moduri de viaţă sunt enumerate hi. *Etica nicomahică,* I, 5, şi în *Etica eudemică,* I2 i5 a35 şi urm. Pentru opoziţia dintre frumos, pe de o parte, şi necesar şi util, pe de alta, vezi *Politica,* I333 a30 şi urm. E interesant de făcut o comparaţie între cele trei moduri de viaţă aristotelice şi enumerarea platoniciană din *Philebos* – calea plăcerii, calea cugetării *(phronesis)* şi un mod care le reuneşte pe acestea două (22);

faţă de cel dintâi, Platon obiectează că plăcerea prin ea însăşi este nelimitată atât în timp, cât şi în intensitate: „ea nu are, şi nici nu va avea vreodată, în sine, şi pornind de la propriile temeiuri, nici început, nici mijloc, nici sfârşit" (31 a). Şi cu toate că „este de acord cu toţi înţelepţii *(sophol)* ... că nour-ul, facultatea gândirii şi adevărului, este regina cerului şi a pământului" (28 c), el crede de asemenea că pentru simplii muritori o viaţă în care „nici nu se bucură, nici nu suferă", deşi dintre toate cea mai divină (33 a-b), ar fi insuportabilă şi că, prin urmare, „un mestec între nelimitat şi ceea ce aşază limite este sursa oricărei frumuseţi" (26 b) [trad. rom. de Andrei Cornea, în Platon, Opere complete, vol. IY, Humanitas, Bucureşti, 2004, pp. 202 – 203, 216, 212, 219 – 220, 208 – n.tr.].

2. Thomas Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason,* New Haven, London, 1966, p. 93.
3. Fragm. 1 [vezi trad. D.M. Pippidi, în *Filosofia greacă până ia P-aton,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 231 – n.tr.].
4. *Republica,* VII, 514 a-521 b [trad. rom. de Andrei Cornea, în Platon, Opere, vol. V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 312 – 321 – n.tr.].

5. Kant, *Opur postumum,* ed. Erich Adickes, Berlin, 1920, p. 44. Data probabilă a acestei remarci este 1788.
6. *Critica raţiunii pure,* B565 [ed. rom. cât., p. 44 – n.tr.].
7. Maurice Merleau-Ponty, *1 he Visible and the invisible,* Evanston, 1968, p. 17 [ed. rom: *Vizibilul şi invizibilul,* trad. de Livia Cătălina Toboşaru şi Delia Popa, Ed. Tact, Cluj-Napoca, 2017, p. 31 – n.tr.].
8. Maurice Merleau-Ponty, *Sigrts,* Evanston, 1964, Introduction, p. 20.
9. Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vonokratiker,* Berlin, 1959, vol. II, B26 *[Filosofia greacă până ia P-aton,* ed. cit., vol. 2, partea a 2-a, p. 491 – n.tr.].
10. *1 he Visible and the invisible,* pp. 40 – 41 [ed. rom. cât., pp. 58 – 59 – n.tr.].
11. *Das Tier als soziale Wesen,* Zürich, 1953, p. 252.
12. *Animal Forms and Patterns,* trans. Hella czech, New York, 1967, p. 19.
13. *Ibid.,* p. 34.
14. *Das Tier als soziale Wesen,* p. 232.
15. *Idem.*
16. *Ibid.* p. 127.
17. *Animal Forms and Pattmts,* pp. 112, 113.
18. *Das Tier als soziales Wesen,* p. 64.
19. *Biologie und Geist,* Zürich, 1956, p. 24.
20. *Of Human Undentânding,* cartea a III-a, cap. 1, nr. 5 [ed. rom.: *Eseu asupra intelectului omenesc,* trad. de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, vol. 2, pp. 8 – 9 – n.tr.].
21. Merleau-Ponty, *Sigrs,* Introd., p. 17.
22. *1 he Visibleandthelnvisible,* p. 259 [ed. rom. cât., pp. 279 – 280 – n.tr.].
23. *Sigrs,* p. 21.
24. *1 he Visible and the invisible,* p. 259 [ed. rom. cât., pp. 279 – 280 – n.tr.].
25. *De anima,* 403 a5-io [ed. rom.: *De anima* I *Despre suflet,* ed. bilingvă, trad. de Alexander Baumgarten, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 33 – *n.tr.].*

26. *Ibid.,* 413 b24 şi urm. [ed. rom. cât., p. 93 – *n.tr.].*
27. *Degeneratione animalium,* II, 3, 736 b5 – 29, *apud* Lobkowitz, *op. cit.,* p. 24.
28. *De interpretatione,* 16 a3 – 13 [ed. rom.: *Categorii. Despre interpretare,* trad. de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 115 – *n.tr.].*
29. Mary McCarthy, „Hanging by a thread", *1 he Writing on the Wall,* New York, 1970.
30. *Enarrationes în Psalmos,* în J.-P. Migne, *Patrologia Latina,* Paris, 1854 – 1866, vol. 37, CXXV, 16.
31. Fragm. 149 *[Filosofia greacă până P-aton,* ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 515 – *n.tr.].*
32. Schelling, *Of Human Freedom* (1809), 414, trans. Jes Gutmann, Chicago, 1936, p. 96 [ed. rom.: *Cercetări filosofice asupra esenţei libertăţii umane şi asupra chestiunilor legate de aceasta,* trad. de Paul-Gabriel Sandu, Humanitas, Bucureşti, 2011, pp. 143 – 144 – *n.tr.* \].
33. Fragm. 34 [vezi *Filosofia greacă până P-aton,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 199, unde traducerea fragmentului se îndepărtează pe alocuri destul de mult de textul original – n.tr.].
34. *Critica raţiunii pure,* B354-B355 [ed. rom. cât., p. 283 – *n.tr.].*
35. *Ibid.,* A107. *Cf.* şi B413: „În intuiţia internă noi nu avem nimic constant" şi B420: Nimic „permanent" nu este „dat... în intuiţie" „Întrucât mă gândesc pe mine" [ed. rom. cât., pp. 143, 319, respectiv 326 – n.tr.].
36. *1 he Visible and the Invisible,* pp. 18 – 19 [ed. rom. cât., pp. 33 – 34 – *n.tr.].*
37. *Critica raţiunii pure,* A381 [ed. rom. cât., p. 349 – *n.tr.].*
38. *Critica raţiunii pure,* B565-B566 [ed. rom. cât., pp. 443 – 444 – n.tr.]. În acest loc, Kant a scris „transcendental", dar voia să spună „transcendent". Nu e singurul pasaj în care el însuşi cade pradă confuziei ce constituie una din capcanele de care este pândit cititorul lucrărilor sale. Cea mai dară şi mai simplă

explicaţie dată de el accepţiilor celor două cuvinte se găseşte în *Prolegomene,* unde-i răspunde unui critic după cum urmează *(Werke,* vol. III, nota de la p. 252): „Locul meu este *bathos-ul* rodnic al experienţei, iar cuvântul «transcendental»... nu desemnează ceva ce trece dincolo de orice experienţă, ci ceva ce îi premerge *(apriori),* dar nu are altă menire decât să facă posibilă cunoaşterea prin experienţă. Dacă aceste concepte depăşesc experienţa, folosirea lor este numită transcendentă" [ed. rom. cât., nota de la pp. 222 – 223-*n. tr.].* Obiectul care determină fenomenele, fiind deosebit de experienţă, le transcende, firește, ca experienţe.

39. *Critica raţiunii pure,* B566 [ed. rom. cât., p. 444 – *n.tr.].*
40. *Ibid.,* B197 [ed. rom. cât., p. 187 – n.tr.].
41. *Ibid.,* B724 [ed. rom. cât., p. 535 – *n.tr.].*
42. *Ibid.,* B429 [ed. rom. cât., p. 335 – *n.tr.].*
43. 1 he *Philosopher and 1 heology,* New York, 1962, p. 7. În acela. şi spirit, Heidegger obişnuia să povestească, în sala de curs, biografia lui Aristotel spunând: „Aristotel s-a născut, a lucrat [şi-a petrecut viaţa gândind] şi a murit".
44. În *Comentariul* său la I Corinteni 15.
45. *Critica raţiunii pure*, A381 [ed. rom. cât., p. 349 – n.tr.].
46. *Ibid.,* B157 – B158 [ed. rom. cât., pp. 151 – 152 – n.tr.].
47. *Ibid.,* B420 [ed. rom. cât., p. 326 – n.tr.].
48. Ultima şi probabil cea mai bună traducere în engleză, făcută de John Manolesco, a apărut sub titlul *Dreams of a Spirit Seer, and Other Writings,* New York, 1969.

tradus singură din germană tot acest pasaj din *Werke,* vol. I, pp. 946 – 951.

49. „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", *Werke,* vol. I, p. 384. Traducerea engleză: *Universal Natural History and 1 heory of the Heavens,*

trans. W. Hastie, Ann Arbor, 1969.

50. *1 he Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason,* London, 1966, p. 249 [ed. rom.: *Limitele raţiunii,* trad. de Valentin Cioveie, Humanitas, Bucureşti, 2004 – *n.tr.].*

51. *1 he Visibleandthe Invisible,* pp. 28 şi urm. [ed. rom. cât., pp. 42 – 43 – n.tr.].

52. *1 he Human Condition,* pp. 252 şiurm. [ed. rom.: *Condiţia umană,* trad. de Claudiu Vereş şi Gabriel Chindea, Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2007 – *n.tr.].*

53. *Le Discours de la Méthode,* partea a 3-a, în *Descartes: Oeuvres et Lettres,* pp. iii, 112 [ed. rom.: *Discurs asupra metodei,* trad. de George Ghidu, ed. Mondero, Bucureşti, 1999, pp. 33, respectiv 35 – n.tr.]; vezi pentru primul citat *1 he Philosophical Works of Descartes,* trans. Elizabeths. Haldane, G. RT. Ross, Cambridge, 1972, vol. I, p. 99.

54. Platon, *Philebos,* 67 b, 52 b [ed. rom. cât, pp. 272, 250 – n.tr.].

55. *Ibid.,* 33 b, 28 c [ed. rom. cât., pp. 219, respectiv 212 – n.tr.].

56. *Le Discours de la Méthode,* partea a 4-a, în *Descartes: Oeuvres et Lettres,* p. 114 [ed. rom. cât., pp. 36 – 37 – n.tr.]; *1 he Philosophical Works,* vol. I, p. 101.

57. *1 he Visible and the Invisible,* pp. 36 – 37 [ed. rom. cât., p. 54 – n.tr.].

58., Anthropologie", nr. 24, *Werke*, vol. VI, p. 465.

59. Heidegger spune pe drept cuvânt: „Descartes însuşi subliniază că respectiva frază

[cogito ergo sum] nu este un silogism. Eu sunt nu este o consecinţă a lui Eu-gândesc, ci dimpotrivă, *estefundamentum,* temelia sa". Şi indică forma pe care silogismul ar trebui s-o îmbrace: *Idquodcogitat est; cogito; ergo sum. Die Frage nach Ding.*

Tübingen, 1962, p. 81.

60. *Tractatus,* 5.62; 6.431; 6.4311 [ed. rom.: *Tractatus logico-philosophicus,* trad. de Mircea Dumitru şi Mircea

Flonta, Humanitas, Bucureşti, 2012, pp. 168, 187 – *n.tr.]*. Cf. *Notebooks 1914 – 1916,* New York, 1969, p. 7 se.

61. Toma d'Aquino, *Summa 1 heolagica,* prima pars, quaest. I, 3 ad 2.
62. Se pare că Gottsched a fost primul care a vorbit despre simţul comun *(sensus communis)* ca despre un „al şaselea simţ". În *Versuch einer Kritischen Dichtkunst for die Deutschen,* 1730. *Cf.* Cicero, *De oratoare,* III, 50.
63. Citat din Thomas Landon Thorson, *Biopolitics,* New York, 1970, p. 91.
64. *Summa 1 heologica,* prima pars, quaest. 78, 4 ad I.
65. *Op. cit., loc. cit.*
66. *Ibiti.*
67. *Notebooks 1914 – 1916,* ed. cit., pp. 48, 48 e.
68. *Politica,* 1324316 [trad. rom. de Alexander Baumgarten, Ed. Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2010, p. 353 – *n.tr.].*
69. *1 he Visible and the Invisible,* p. 40 [ed. rom. cât., p. 59 – *n.tr.].*
70. *Philebos,* 25 – 26 [ed. rom. cât., pp. 206 – 210 – *n.tr.].*
71. *Ibid.,* 31 a [ed. rom. cât., p. 216 – *n.tr.].*
72. Thomas S. Kuhn, *1 he Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, 1962, p. 163 [ed. rom.: *Structura revoluţiilor ştiinţifice,* trad. de Radu J. Bogdan, Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 229 – *n.tr.].*
73. *Critica raţiunii pure,* B367 [ed. rom. cât., p. 290 – *n.tr.].*
74. *De interpretatione,* 17 a1 – 4 [ed. rom. cât., p. 118 – *n.tr.].*
75. 980 a22 şi urm. [ed. rom.: *Metafizica,* trad. de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 49 – *n.tr.].*
76. *Monadelogia,* nr. 33 [trad. rom. de Constantin Fioru, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 63 – *n.tr.].*
77. *Fizica,* 188 b30. La Toma d'Aquino găsim un ecou al propoziţiei aristotelice: „quasi *ab lipsa veritate coacti"* („ca siliţi de adevărul însuşi"), în comentariul său la *De*

anima, I, 2, 43.

78. *Dictionnaire de [Academie* observa în acelaşi spirit: „La force de la verité, pour dire le pouvoir que la verité a sur l'esprit des hommes" [„Forţa adevărului, adică puterea pe care adevărul o are asupra spiritului oamenilor" – *n.tr.].*

79. W.H. Auden, „Talking to Myself, *Collected Poems,* New York, 1976, p. 653.

80. *Philosophie der Weltgeschichte,* ed. Lasson, Leipzig, 1920, partea I, pp. 61 – 62 [ed. rom.: *Prelegeri de filozofie a istoriei,* trad. de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 50 – 59 – *n.tr.].*

81. însemnări despre metafizică, Akademie Ausgabe, vol. VIII, 4849.

82. *Critica raţiunii pure,* A19, B33 [ed. rom. cât., p. 65 – *n.tr.].*

83. Singura interpretare asupra lui Kant – dintre cele cunoscute mie – care ar putea fi citată în sprijinul modului meu de a înţelege distincţia kantiană dintre raţiune şi intelect este subtila analiză a *Criticii raţiuniipure* făcută de Eric Weil în *„Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi"* din *Problèmes Kantiens,* ed. a 2-a, Paris, 1970. Potrivit lui Weil, este inevitabil „d'afriner que Kant, qui denie à la ralson pure la possibilite de connaître et de developper une science, lui reconnait, en revanche, celle d'acquerir un *savoirqui,* au Ueu de connaître, pense" (p. 23) [... este inevitabil „să afirmăm că Kant, care i-a negat raţiunii pure capacitatea de a *cunoaşte* şi de a dezvolta o *ştiinţă,* i-ar recunoaşte-o în schimb pe aceea de a dobândi o *cunoaştere* care, în loc să cunoască, gândeşte" – *n.tr.].* Trebuie admis totuşi că concluziile lui Weil rămân apropiate de modul în care Kant însuşi se înţelegea pe sine. Weil e interesat în principal de interconexiunea dintre raţiunea pură şi raţiunea practică, ceea ce-l face să afirme că „le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherche

dans să theorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une «theorie de la connaissance»…" (p. 33) [„fundamentul ultim al filosofiei kantiene trebuie căutat în teoria sa despre om, în antropologia sa filowfică, nu într-o «teorie a cunoaşterii»" – *n.tr.],* pe când principalele mele rezerve în privinţa filosofiei lui Kant privesc tocmai filosofia sa morală, expusă în *Critica raţiunii practice,* deşi, fireşte, sunt de acord că cei care citesc *Critica raţiunii pure* ca pe un fel de epistemologie par să ignore complet capitolele finale ale cărţii.

Cele patru eseuri care alcătuiesc cartea lui Weil, de departe cele mai importante piese din literatura kantiană a anilor din urmă, se bazează toate pe ideea că „L'opposition entre *connaître*… e*ptenser*… est fundamentale pour la comprehension de la pensée kantienne" (p. 112, n. 2) [„Opoziţia dintre *a cunoaşte*… şi *a gândi*… e fundamentală pentru înţelegerea gândirii kantiene" – *n.tr.].*

84. *Critica raţiunii pure,* A314 [ed. rom. cât., p. 392 – *n.tr.].*
85. *Ibid.,* B868 [ed. rom. cât., p. 623 – *n.tr.].*
86. *Ibid.,* Ba [ed. rom. cât., p. 31 – *n.tr.].*
87. *Ibid.*
88. *Ibid.,* B697 [ed. rom. cât., p. 520 – *n.tr.].*
89. *Ibid.,* B699 [ed. rom. cât., p. 521 – *n.tr.].*
90. *Ibid.,* B702 [ed. rom. cât., p. 523 – *n.tr.].*
91. *Ibid.,* B698 [ed. rom. cât., p. 521 – *n.tr.].*
92. *Ibid.,* B714 [ed. rom. cât„P. 530 – *n.tr.].*
93. *Ibid.,* B826 [ed. rom. cât., p. 597 – *n.tr.].*
94. *Ibid.,* B708 [ed. rom. cât., p. 526 – *n.tr.].*

CAPITOLUL II
ACTIVITĂŢILE MENTALE ÎN LUMEA APARIŢIILOR

1. *De veritate,* quaest. XII, art. 12.
2. *Critica raţiunii pure*, B171-B174 [ed. rom. cât., p. ibbn. – *n.tr.].*
3. *Critica facultăţii de judecare,* Introducere, IV (trans. J.H. Bernard, New York, 1951) [trad. rom. de Constantin Noica, V. Dem. Zamfirescu şi Al. Surdu, Ed. Ştiinţifică şi

Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 73 – 75 – *n.tr.].*

4. *Ştiinţa logicii,* Prefaţă la ediţia a doua.
5. *Principiile filosofiei dreptului,* Prefaţă [trad. rom. de Virgil Bogdan şi Constantin Fioru, Ed. Iri, Bucureşti, 1996, p. 20 – *n.tr.].*
6. Fragm. 108 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 364 – *n.tr.].*
7. Tucidide, II, 43.
8. *Critica raţiunii pure,* B400 [ed. rom. cât., p. 309 – *n.tr.].*
9. *Ibid.,* B275 [ed. rom. cât., p. 233 – *n.tr.].*
10. Vezi Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der memehlichen Freiheit,* München, Paderborn, Wien, 1971, p. 195.
11. Vezi magnifica descriere a unui asemenea vis de „deplină singurătate" la Kant, în *Observations on the Feeling fthe Beautifol and Sublime,* trans. John T. Goldthwait, Berkeley, Los Angeles, 1960, pp. 48 – 49 [ed. rom.: *Observaţii asupra sentimentului de frumos şi sublim,* trad. de Rodica Croitoru, Ed. All, Bucureşti, 2008, pp. 47 – 48 – *n. În].*
12. *Critica raţiunii pure*, B157 [ed. rom. cât., p. 151 – *n. tr\. Cf.* Cap. I al prezentului volum, pp. 47 – 49.
13. *Ibid.,* B158 n. [ed. rom. cât., p. 152 – *n.tr.].*
14. „Anthropologie", nr. 28, *Werke,* vol. VI, p. 466.
15. *De Trinitate*, cartea a XI-a, cap. 3 (trad. engl. *1 he Trinity,* în seria *Fathers of the Church*, Washington, D.C., 1963, vol. 45).
16. *Ibid.*
17. *Ibid.,* cap. 8.
18. *Ibid.,* cap. io.
19. *An Introduction to Metaphysics*, trans. dph Manheim, New Haven, 1959, p. 12 [ed. rom.: *Introducere în metafizică –,* trad. de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 26 – *n.tr.].*
20. „Discours aux Chirurgiens", în *Variete,* Paris, 1957, vol. I, p. 916.
21. *Phaidon,* 60.

22. Diogenes Laertios, VII, 2 [ed. rom.: *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* trad. de C.I. Balmuş, Ed. Academiei, Bucureşti, 1963, p. 329 – *n.tr.].*
23. *Samtliche Werke,* Leipzig, f.d., „Ueber den Tod", vol. II, p. 1240.
24. *Phaidon,* 64 – 67.
25. *Cf.* Valéry, *op. cit., loc. cit.*
26. Vezi analiza propusă de N.A. Greenberg în „Socrates' Choice in the *Crito", Harvard Studies în Classical Philology,* vol. 70, nr. I, 1965.
27. Heradit, fragmentele 104, 29 *[Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, pp. 364, respectiv 354 – *n.tr.* \.
28. *Republica,* 494 a şi 496 d [ed. rom. cât., pp. 289, respectiv 292 – *n.tr. [.*
29. *Ibid.* 496 a şi urm. Cornford, *1 he Republic of Plato,* ed. cit., pp. 203 – 204.
30. *Philebos,* 62 b.
31. *Legile,* XI, 935: În dispute „aproape toţi au obiceiul să ia în batjocură pe adversarul lor". În asemenea certuri „este peste putinţă să nu ajungă cineva să rostească vorbe batjocoritoare". Drept care „nu este îngăduit nici unui poet, autor de comedii, de poezii iambice sau de cântece lirice să ridiculizeze pe vreun cetăţean...; pe cel ce contravine, arbitrii spectacolelor să-l silească să părăsească ţara" [trad. rom. de E. Bezdechi şi Şt. Bezdechi, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2010, pp. 342 – 343 – *n.tr.].* Pentru pasajele din *Republica* în care teama de ridicol nu pare a juca aproape niciun rol, vezi 394 şi urm. şi 606 şi urm.
32. *1 heaitetos,* I74 a-d [trad. rom. de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2012, pp. 119 – 120 – *n.tr.].*
33. „Traume eines Geistersehers", *Werke,* vol. I, p. 951.
34. *Phaiden,* 64 [ed. rom. cât., p. 48 – *n.tr.].*
35. *Ibid.,* 66 [ed. rom. cât., p. 52 – *n.tr.].*
36. Ibid., 65 [ed. rom. cât., p. 51 – n.tr.].
37. *Protrepticul*, B43 (ed. Îngemar During, Frankfurt, 1969) [trad. rom. de Bogdan Mâncă şi Cătălin Partenie,

Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 83 – 85 – n.tr.].
38. *Ibid.,* Biio [ed. rom. cât., p. 131 – n.tr.].
39. *Republica,* 500 c [ed. rom. cât., p. 297 – n.tr.].
40. Scrisoare din martie 1638, *Descartes: Oeuvres et Lettres,* p. 780.
41. Nota editoarei: nu izbutit să identific această referinţă.
42. Akademie Ausgabe, vol. LXVIII, 5019 şi 5036.
43. În *Phaidon,* 84 a, Platon pomeneşte pânza Penelopei, dar în sens opus. „Sufletul filosofului", eliberat din robia plăcerii şi a durerii, nu va acţiona precum Penelopa, destrămând propria-i ţesătură. Odată eliberat (prin *logismos)* de plăcerea şi durerea care ţintuiesc sufletul de trup, sufletul (eul gânditor al lui Platon) îşi schimbă natura şi nu mai raţionează *(legizesthai),* ci contemplă (*thetistai)* „ceea ce este adevărat şi divin" şi rămâne să locuiască în veci acolo [ed. rom. cât., p. 86 – n.tr.].
44. „Ueber das Wesen der philosophischen Kritik", *Hegel Studienausgabe,* Frankfurt, 1968, vol. I, p. 103.
45. *Philosophie der Weltgeschichte,* ed. Lasson, Leipzig, 1917, partea a II-a, pp. 4 – 5.
46. *Reason în History,* trans. Robert S. Hartman, Indianapolis, New York, 1953, p. 89.
47. *Reason în History,* p. 69 (traducerea autoarei).
48. Prefaţa la *Fenomenologia spiritului.*
49. *Politica,* I269 a35, 13345; vezi cartea a VII-a, cap. 15 [ed. rom. cât., pp. 93, 401, respectiv 399 – 403 – *n.tr.].*
50. Paul Weiss, A Philosophical Definition of Leisure", în *Leisure în America: Blessing or Curse,* ed. J.C. Charlesworth, Philadelphia, 1964, p. 21.
51. VIII, 8 (urmez traducerea lui Kirk şi Raven, fr-agm. 278) [ed. rom. cât., p. 397 – *n.tr.].*
52. *Timaios,* 34 b [trad. rom. de Petru Creţia şi Cătălin Partenie, în Platon, *Opere complete* IY, ed. cit., p. 294 – *n. În].*
53. „Der Streit der Fakultaten", partea a II-a, 6 şi 7, *Werke,* vol. VI, pp. 357 – 362.
54. „Ueber den Gemeinspruch", *Werke,* vol. VI, pp. 166 –

167.

55. Hegel, *Prelegeridefilozofie a istoriei,* Introducere, ÎI [ed. rom. cât., p. 30 – *n.tr.].*
56. *Sofistul,* 254 [trad. rom. de Constantin Noica, revizuită de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere complete* IV, ed. cit., pp. 70 – 72 – *n.tr.].*
57. *Republica,* 517 b, şi *Phaidros,* 247 c.
58. *Sofistul,* 254 a – b [ed. rom. cât., p. 70 – *n.tr.].*
59. Vezi cap. I al volumului de faţă, pp 38 – 39. La începutul tratatului *De interpretatione,* Aristotel face o trimitere la lucrarea sa *De anima,* spunând că ar fi discutat acolo unele puncte de aici, însă nimic din *De anima* nu pare să corespundă chestiunilor abordate în *De interpretatione.* Dacă lectura mea e corectă, se poate ca Aristotel să fi avut în vedere pasajul reprodus de mine în cap. I, adică *De anima,* 403 a5 – I0.
60. *De interpretatione,* iba4-i7 a9.
61. „Reflexionen zur Anthropologie", nr. 897, Akademie Ausgabe, vol. V, p. 392.
62. *Monologion.*
63. În cele ce urmează mă sprijin îndeaproape pe primul capitol, intitulat „Limbaj şi scriere", al remarcabilei cărţi a lui Marcel Granet *la pensée chinoise*, Paris, 1934 – Am folosit noua ediţie germană, adusă la zi de Manfred Pokert: *Das chinesische Denken – Inhalt, Form, Charakter,* München, 1971.
64. Kant, *Critica raţiuni pure*, B180 [ed. rom. cât., pp. 173 – 174 – *n.tr.* |.
65. Bi80-i8 i [ed. rom. cât., p. 174 – *n.tr.].*
66. *Tractattts,* 4. oi6 („Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hyeroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche cler Abbildung zu verlieren") [ed. rom. cât., p. z – *n.tr.* |.
67. *A Defence of Poetry.*
68. *Poetica,* I459 a5 [trad. roni. de C. Balmuş, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, i957, p. 75 – *n.tr.].*

69. *Ibid.,* i457 bi7 şi urm. [ed. rom. cât., p. 69 – *n.tr.* |.
70. *Critica facultăţii de judecare,* nr. 59 [ed. rom. cât., p. 245 – *n.tr.* |.
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*
73. *Prolegomene la orice metafizică viitoare,* nr. 58 (*Prolegomena to Every Future Metaphysics,* trans. Carl J. Friedrich, Modern Library, New York, f.d.) [ed. rom. cât., p. 20 i – *n.tr.* |. Kant a fost conştient de această particularitate a limbajului filosofic şi în perioada sa precritică: „Cele mai înalte concepte raţionale ale noastre... îmbracă de obicei un strai fizic pentru a dobândi claritate" – *„Traume eines Geistersehers",* p. 948.
74. Nr. 59. Ar fi interesant de urmărit noţiunea kantiană de „analogie" de la scrierile sale timpurii până la al său *Opus postumum,* căci e remarcabil cât de timpuriu a sesizat că gândirea metaforică – adică gândirea prin analogii – ar putea scăpa gândirea speculativă de irealitatea ei specifică. Deja în *Allgemeine Natuigeschichte und Theorie des Himmels,* publicată în i755, el scrie, privitor la „probabilitatea" existenţei lui Dumnezeu: „Sunt atât de devotat consecinţelor teoriei mele, încât ar fi gata să recunosc că ea... este indemonstrabilă. Cu toate acestea, mă artept ca o asemenea hartă a infinitului, cuprinzând o materie ce pare... a fi pentru totdeauna ascunsă înţelegerii umane, *să nu fie considerată pe acest temei o himeră, îndeosebi când se apelează la analogie"* (subl. mea). Citat luat din *Kant's Cosmogony,* Glasgow, i900, pp. i46 – i47".
75. Vezi Francis MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge,* New York, i957, p. 275.
76. Eseul „The Chinese Written Character as a Medium for Poetry", editat de Ezra Pound, în *Investigatiom,* Freeport, N.Y., 1967, cuprinde o curioasă pledoarie în favoarea scrierii chineze: „Etimologia ei este întruna vizibilă". Un cuvânt fonetic „nu-şi poartă metafora la

vedere. Uităm că «personalitate» însemna odinioară nu suflet, ci masca sufletului [prin care sufletul îşi dădea glas, suna, *personare*]. Un astfel de lucru nu-i chip să-l uiţi când foloseşti simbolul chinezesc… La noi, poetul e cel la care comorile acumulate de cuvinte ancestrale sunt reale şi active" (p. 25).

77. IX, 1 – 8.
78. Manuscrisul din păcate nepublicat al lui Marshall Cohen „The Concept of Metaphor", pe care cu amabilitate mi-a dat permisiunea să-l consult, cuprinde numeroase exemple, precum şi un excelent repertoriu al literaturii pe această temă.
79. *Odiseea*, cântul al XIX-lea, vv. 203 – 209 (*1 he Odyssey,* trans. Richmond Lattimore, New York, 1967, p. 287) [trad. rom. de Eugen Lovinescu, Ed. Tineretului, Bucureşti, 1966, vol. II, pp. 90 – 91 – n.tr.].
80. „Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie", *Die Antike*, vol. XII, 1936.
81. Diels-Kranz, fragm. B67 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 359 – n.tr.].
82. *Aus der Erfaahrung des Denkens,* Bern, 1947
83. Bruno Snell, „From Myth to Logic: the Role of the Comparison", în*1 he Discovery of the Mind,* Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, p. 201.
84. Hanslonas, *1 he Phenomenon of Lift,* New York, 1966, p. 135. Studiul lui Jonas „Nobleţea văzului" este de nepreţuit ajutor în clarificarea istoriei gândirii occidentale.
85. Diels-Kranz, fragm. 101 a [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 363 – n.tr.].
86. Aristotel pare să fi gândit astfel într-unul dintre tratatele lui ştiinţifice: „Dintre aceste facultăţi, pentru simplele nevoi ale vieţii şi prin el însuşi, cel mai important este văzul, dar pentru minte *[nous]* şi în chip indirect *[katd symbebekos],* mai important este auzul… [El] contribuie în cea mai mare măsură la înţelepciune. Căci discursul, care este cauza învăţării, este aşa pentru că e audibil; dar este audibil nu prin el însuşi, ci

indirect, deoarece vorbirea constă în cuvinte, iar fiecare cuvânt este un simbol raţional. Aşa se face că, dintre cei ce au fost lipsiţi de la naştere de unul sau altul dintre simţuri, orbii sunt mai inteligenţi decât surzii şi muţii". Numai că se pare că nu şi-a amintit niciodată de această observaţie atunci când a scris filosofie. Aristotel, *Despre simţire şi cele sensibilo,* 43734 – 17 [în Aristotel, *De anima. Parva naturalia,* trad. de C. Noica, Ş. Mironescu şi N.I. Ştefănescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, p. 166 – n.tr.].

87. *Op. cit.,* p. 152.
88. Vezi Hans Jonas, cap. 3, despre Philon din Alexandria, îndeosebi pp. 94 – 96, în *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie,* Göttingen, 1954, care constituie partea a doua a cărţii sale *Gnosis und spătantiker Geist,* Göttingen, 1934
89. *1 he Phenomenon of Lift,* pp. 136 – 147. Cf. *Von der Mythologie,* pp. 138 – 152.
90. Bonn, 1960, pp. 200 şi urm.
91. *1 heaitetos,* I55 d [ed. rom. cât., p. 82 – n.tr.].
92. 982 bii-22 [ed. rom. cât., p. 53 – n.tr.].
93. 983 ai4 – 20 [ed. rom. cât., p. 54 – n.tr.].
94. Vezi, de exemplu, *Etica nicomahică,* VI, 8, unde *nous* este percepţia mentală *(disthesis)* a „termenilor imobili şi primi", pentru care „nu există *logos"* (ii42 a25 – 27) [trad. rom. de Stella Petecel, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, pp. 143 – 144 – n.tr.]. *Cf* Ii43 b5 [ed. rom. cât., p. 147 – n.tr.].
95. *Scrisoarea a şaptea,* 34 ib-343 a, parafrază.
96. m 2 iulie 1885.
97. Nr. 160 [trad. rom. de Radu Gabriel Pârvu şi Ioana Pâlescu, Humanitas, Bucureşti, 2015, p. 99 – n.tr.].
98. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961.
99. *Cercetări filosofice*, paragrafele 119, 38, 109 *(Philosophical investigations,* trans. G.E.M. Anscombe, New York, 1953) [trad. rom. de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 166, 124, respectiv 164 – n.tr.].

100. *Phaidros,* 274 e-277 c [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 126 – 131 – n.tr.].
101. *Fizica,* 2095.
102. 28 se-286 a [trad. rom. de Elena Popescu, în Platon, *Opere,* vol. VI, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 436 – n.tr.].
103. 275 d-277 a [ed. rom. cât., pp. 127 – 130, aici p. 128 – n.tr.].
104. *Philebos,* 38 e-39 b [ed. rom. cât., pp. 229 – 230 – n.tr.].
105. *Ibid.,* 39 [ed. rom. cât., p. 230 – n.tr.].
106. *Scrisoarea a şaptea,* 342 [trad. rom. de Constantin Noica, în Platon, *Dialoguri,* ELU, Bucureşti, 1968, pp. 432 – 433 – n.tr.].
107. *Ibid.,* 344 b [ed. rom. cât., p. 435 – n.tr.].
108. *Ibid.,* 343 b [ed. rom. cât., p. 434 – n.tr.].
109. *Ibid.,* 341 c [ed. rom. cât., p. 432 – n.tr.].
110. *Critica raţiunii pure,* B33 [ed. rom. cât., p. 65 – n.tr.]. Pentru că „Nicht dădurch, dass Ich bloss denke, erkenne Ich irgend ein Objekt, sondern nur dădurch, dass Ich cine gegebene Anschauung… bestimme, kann Ich igrend einen Gegenstand erkennen” („Nu prin simplul fapt că gândesc cunosc un obiect oarecare, ci numai prin aceea că determin o intuiţie… pot cunoaşte un obiect oarecare”) [ed. rom. cât., pp. 313 – 314 – n.tr.].
111. Citatul e dintr-o prelegere timpurie a lui Heidegger despre *Sofistul* lui Platon (1924 – 1925), după o transcriere literală, pp. 8 şi 155, 160. Vezi şi comentariul lui Cornford la *Sofistul,* în *Plato's 1 heory of Knowlodge,* p. 189 şi n. 1, unde se spune despre *noein* că semnifică actul de „intuire *(noesis),* care vede în mod direct, fără… raţionare discursivă1.
112. 38 c-e [ed. rom. cât., pp. 228 – 229 – n.tr., f.
113. Cap. I al volumului de faţă, pl 53.
114. Aristotel, *Metafizica,* i003 z [ed. rom. cât., pp. 119 – 120 – n.tr.].

115. *Ibid.,* 984 bi0 [ed. rom. cât., p. 57-*n.* tr.].
116. Toma d'Aquino, *De veritate,* quaest. I, art. i.
117. *Critica raţiunii pure,* B82, B83 [ed. rom. cât., pp. 96 – 97 – *n.tr.].*
118. *Sein und Zeit,* Tübingen, 1949, nr. 44 (a), p. 217 [ed. rom. cât., p. 290 – *n.tr.].*
119. Vezi Aristotel, *Analitica secundă,* 10 ob5 – 17.
120. *An Introduction to Metaphysics* (1903), trans. T.E. Hulme, Indianapolis, New York, 1955, p. 45 [ed. rom.: Henri Bergson, *Introducere în metafizică,* trad. de Diana Moroşanu, Ed. Institutul European, Iaşi, 1998, pp. 43 – 44 – *n.tr.].*
121. *Ibid.*
122. *Critica raţiunii pure,* B84 şi B189-B191 [ed. rom. cât., pp. 97, respectiv 182 – 184 – *n.tr.].*
123. *Anintroduction to Metaphysics,* p. 45 [ed. rom. cât., p. 44 – *n.tr.].*
124. *Protrepticul,* B87 [ed. rom. cât., p. 115 – *n.tr.].*
125. 1072 b27 [ed. rom. cât., p. 392 – *n.tr.].*
126. I072 z [ed. rom. cât., p. 390 – *n.tr.].*
127. De această greşeală de traducere suferă pe alocuri şi monografia lui W.D. Ross, *Aristotle,* Meridian Books, New York, 1955; este îmbucurător că ea nu se regăseşte şi în traducerea *Metafizicii* datorată lui şi apărută în culegerea *1 he Basic Works of Aristotle,* editată de Richard McKeon.
128. *Philosophy of History,* Introd., p. 9 *[Prelegeri dăfilezofie a istoriei,* ed. cit., p. 12 – *n.tr.].*
129. *Hegefs Philosophy of Right,* trans. T.M. Knox, London, Oxford, New York, 1967, adăugire la paragr. 2, p. 225 [ed. rom. cât., p. 22 – *n.tr.].*
130. *Wegmarken,* p. 19.
131. *Etica nicomahică,* 11752 [ed. rom. cât., p. 247 – *n.tr.].*
132. *Tractatus,* 4.01 [ed. rom. cât., p. 119 – *n.tr.].* Mise pare evident că limbajul teoriei wittgensteiniene timpurii a limbajului este solid înrădăcinat în vechea axiomă metafizică a adevărului ca *adecvatio rei et*

intellectus, necazul cu această teorie a fost şi a rămas acela că o atare corespondenţă este posibilă doar ca intuiţie, mai precis ca o imagine internă care copiază obiectul vizibil dat de sensibilitate. „Imaginea logică a unui fapt", care după Wittgenstein este un „gând" (urmez aici Introducerea lui Bertrand Russell la ediţia bilingvă a 7 Vactatur-ului, Londra, 1961, p. XII), constituie o contradicţie în termeni dacă nu luăm cuvântul „imagine" [în engleză *picture – n.tr.] ca* pe o expresie metaforică. Există, desigur, o „relaţie între limbaj şi lume", dar, oricare ar fi ea, cert e că nu poate fi una „pictorială". Dacă ar fi pictorială, atunci orice propoziţie, dacă nu cumva redă şi repetă o eroare accidentală din percepţia senwrială (ceva arată ca un copac, dar la o examinare mal atentă se dovedeşte a fi, un om), ar fi adevărată; or despre un „fapt" pot să formulez nenumărate propoziţii care spun ceva inteligibil fără a fi neapărat adevărate: „Soarele se roteşte în jurul Pământului", în septembrie 1939 Polonia a invadat Germania" – una fiind o eroare, cealaltă, o minciună. Există, pe de altă parte, propoziţii se sunt în mod inerent inacceptabile, ca de pildă „Triunghiul râde", citată în text, care nu este un enunţ nici adevărat, nici fals, ci unul lipsit de sens. Singurul criteriu lingvistic intern pentru propoziţii este sensul sau lipsa de sens.

Având în vedere aceste dificultăţi cât se poate de evidente şi faptul că Wiittgenstein însuşi a repudiat mai târziu „teoria propoziţiilor ca imagini", este interesant să aflăm cum anume i-a venit ea în minte la început. Despre asta există, cred, două versiuni. Potrivit uneia, el „citea într-o bună zi o publicaţie în care se găsea o imagine schematică ce reda succesiunea posibilă a evenimentelor dintr-un anumit accident rutier. Imaginea servea acolo ca o propoziţie, aşadar că o descriere a unei stări de lucruri posibile. Ea îndeplinea această funcţie graţie unei corespondenţe între părţile respectivei scheme şi lucrurile din realitate. Atunci i-a venit în minte lui Wittgenstein că

analogia putea fi inversată spunând că *propoziţia* serveşte ca *imagine*, în virtutea unei corespondenţe similare între părţile *ei* şi lume. Modul în care părţile propoziţiei sunt combinate – *structura* propoziţiei – zugrăveşte o combinaţie posibilă a unor elemente din realitate" (vezi G.H. Von Wright, „Schiţă biografică", în cartea lui Norman Malcolm *Ludwig Wittgenstein: A Memoir,* London, 1958, pp. 7 – 8). Ceea ce pare aici decisiv este că Wittgenstein nu s-a inspirat din realitate, ci dintr-o *reconstituire schematică* a unui eveniment ce fusese deja supus unui proces de gândire; adică a pornit de la o ilustrare a unui gând. În *Cercetări filosofice* (663) există o observaţie ce sună ca o infirmare a acestei teorii: „Dacă spun «fi am în vedere *pe el»,* atunci este foarte probabil să-mi treacă prin minte o imagine... „Dar imaginea este doar ca o ilustrare la o povestire. Numai din ea nu se poate, de cele mai multe ori, conchide nimic; abia dacă cunoaştem povestirea ştim ce semnifică imaginea" [ed. rom. cât., p. 326 – n.tr.].

Cea de-a doua versiune a originii „teoriei propoziţiilor ca imagini" se găseşte în *Tractatus-ul* însuşi (4.0311) [ed. rom. cât., p. 123 – n.tr.] şi sună şi mai plauzibil. Wittgenstein, care a înlocuit teoria sa timpurie cu teoria jocurilor de limbaj, pare a fi fost influenţat de un alt joc practicat pe atunci destul de des în societate, jocul de-a *tabloaux vivants*: regulile acestuia cereau de la un participant să ghicească ce propoziţie era exprimată de *tabloau-U vivant* pus în scenă de un grup de persoane. „Un nume desemnează un lucru, altul un alt lucru, şi ele se combină între ele. În felul acesta întregul grup – aidoma unui *tableau vivant* – prezintă o stare de lucruri"; se presupune, efectiv, că el articulează o propoziţie.

Pomenesc aceste lucruri spre a arăta stilul de gândire al lui Wittgenstein. Ele pot explica „ceea ce ne nedumereşte la filosofia sa mai târzie... că este atât de îmbunătăţită", că nu are „un plan de ansamblu". (Vezi excelenta prezentare făcută de David Pears în cartea sa *Ludwig Wittgenstein,* New York, 1970, pp. 4 şi urm.). *Tractatus-U* porneşte şi el de la o observaţie răzleaţă, din

care însă autorul său a fost capabil să dezvolte o teorie consecventă care l-a scutit de a mai face alte observaţii răzleţe şi i-a permis să scrie o lucrare articulată. fu pofida turnurilor sale deseori abrupte, *Tractatus-ul* este pe deplin coerent. *Cercetări filosofice* arată cum funcţiona efectiv această minte necontenit activă, dacă nu era, aproape în mod accidental, ghidată de câte o unică asumpţie, cum ar.fi teza că „trebuie neapărat... să existe ceva comun între structura propoziţiei şi cea a faptului". – (Russell, *op. cit.,* p. X, spune pe drept cuvânt că aceasta este „cea mai fundamentală teză a teoriei domnului Wittgenstein".) Cea mai izbitoare proprietate a *Cercetărilor filosofice* este stilul lor sacadat: e ca şi e-n cineva ar fi pus în act acel *stai-şi-gândeşte* inerent gândirii, în aşa măsură încât a oprit întregul proces de gândire şi a curmat orice fir ideatic, înfăşurându-se asupra lui însuşi. Traducerea engleză atenuează întrucâtva această trăsătură redând repetitivul *„Denkdir"* printr-o varietate de expresii precum

((– V – < (

„Presupune, „imaginează-ţi etc.

133. *Cercetărifilozofice,* însemnările 466 – 471 [ed. rom. cât., pp. 287 – 288 – *n.tr.].*

CAPITOLUL III

CE Ne fACE SĂ GÂNDIM?

1. Platon, *Timaios,* 9 oc (vezi mai jos nota 35, p. 432) [ed. rom. cât., p. 370 – *n.tr.].*
2. Vezi foarte utila *1 heory and Praxis* a lui Nicholas Lobkowicz, p. 7 n.
3. *Banchetul,* 204 a [ed. rom. cât., p. 136 – *n.tr.].*
4. Pindar, *Nemeiene,* 6 (*1 he Odes of Pindar,* trans. Richmond Lattimore, Chicago, 1947, p. m) [trad. rom. de Stella Petecel, în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 264 – *n.tr.].*
5. *Istorii,* I, 131.
6. *Sofistul,* 219 b [ed. rom. cât., p. 13 – *n.tr.].*
7. *Republica,* 518 c.
8. *Discursuri,* cartea a II-a, Introducere.
9. Bruno Snell, „Pindar's Hymn to Zeus", *1 he Discovery*

of the Mind, pp. 77 – 79.

10. *Nemeiene,* 4, *Istmice,* 4 (trans. Lattimore) [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 285 – *n.tr.].*
11. *Istmice,* 4.
12. Tucidide, II, 41 [ed. rom. *Războiul peloponeziac,* trad. de N.I. Barbu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, pp. 258 – 259 – *n.tr.].*
13. *Protrepticul,* B19 şi Biio [ed. rom. cât., pp. 65, 131 – *n.tr.].* Cf. *Etica eudemică,* I2 ibai.
14. *Protrepticul,* B109 [ed. rom. cât., p. 131 – *n.tr.].*
15. *Despre supremul bine şi supremul rău,* II, 13 [trad. rom. de Gheorghe Ceauşescu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 85 – *n.tr.].*
16. Heraclit, B29 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 354 – *n.tr.].*
17. *Banchetul,* 208 c [ed. rom. cât., p. 144 – *n.tr.].*
18. *Ibid.,* 208 d [ed. rom. cât., p. 144 – *n.tr.].*
19. Anaximandru pare a fi fost primul care a identificat divinul cu *apeiron-ul,* cu Nelimitatul, a cărui natură era de a fi peren – fără vârstă, nemuritor, nepieritor.
20. Fragm. 30 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, pp. 230 – 231 – *n. tu.].*
21. Charles H. Kahn, în fascinantul său studiu „Verbul grec «a fi» şi conceptul de Fiinţă", examinează „utilizarea prefilozofică a acestui verb care... serveşte pentru a exprima în greacă conceptul de Fiinţă" (p. 245). În *Foundations of Language,* vol. 2, 1966: p. 255.
22. B30 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 354 – *n.tr.].*
23. Snell, *op. cit.,* p. 40.
24. Kahn, *op. cit.,* p. 260.
25. Fr-agm. 3 [în *Filozofiagreacăpânăla Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 232 – *n.tr.].*
26. *Protrepticul,* Biio [ed. rom. cât., p. 131 – *n.tr.].*
27. *Philebos,* 28 c [ed. rom. cât., p. 212 – *n.tr.].*
28. *Banchetul,* 212 a [ed. rom. cât., p. 150 – *n.tr.].*
29. *Etica nicomahică,* Il78 b3, Il78 b22, Il77 b33 [ed. rom.

cât., pp. 257, 258, respectiv 255 – *n.tr.].*

30. *Timaios,* 9 od, a [ed. rom. cât., p. 371 – *n.tr.].*
31. Citat după articolul lui Jeremy Bernstein „The Secrets of the Old One – ÎI", *1 he New Yorker,* 17 martie 1973
32. Francis MacDonald Cornford, *Plato and Parmenides,* New York, 1957, Introd., p. 27.
33. *Protrepticul,* B65 [ed. rom. cât., p. 101 – *n.tr.].*
34. Cornford, *Plato's 1 heory of Knowledge,* p. 189.
35. *Timaios,* 90 b, e [ed. rom. cât., p. 370 – *n.tr.].*
36. *Philebos,* 59 b, e [ed. rom. cât., p. 261 – *n.tr.].*
37. „Philosophie der Weltgeschichte", *Hegel Studienausgabe,* vol. I, p. 291.
38. *De rerum natura,* cartea a II-a, versurile de început (*On the nature of the Universe,* trans. Ronald Latham, Penguin, Harmondsworth, 1951, p. 60) [ed. rom.: *Poemul naturii,* trad. de T. Naum, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 79 – *n.tr.].*
39. Citatele din Herder şi din Goethe le datorez interesantului studiu al lui Hans Blumenberg despre navigaţie, naufragii şi spectator ca „metafore existenţiale", intitulat „Beobachtungen an Metaphern", *din Archiv for Begriffigeschichte,* vol. V, fasciculul 2, 1971, pp. 171 şi urm. Pentru Voltaire, vezi articolul „Curiosite" din al său *Dictionnaire philasophique.* Pentru Herder, vezi şi *Briefe zur Befirderung der Humanität,* 1792, Scrisoarea 17; iar pentru Goethe, *Goethes Gespräche,* ed. Artemis, Zürich, 1949, vol. 22, nr. 725, p. 454.
40. ii77 b27 – 33 [ed. rom. cât., p. 255 – *n.tr.].*
41. 1 *heaitetos,* I55 d [ed. rom. cât., pp. 82 – 83 – *n.tr.].*
42. *Cratylas,* 408 b [trad. rom. de Simina Noica, în Platon, *Opere,* vol. III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 285 – *n.tr.].*
43. B2 ia *[Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. I, partea a 2-a, p. 601 – *n.tr.].*
44. B54 *[ibid.,* p. 357 – *n.tr.].*
45. B123 *[ibid.,* p. 366 – *n.tr.].*
46. B93 *[ibid.,* p. 362 – *n.tr.]*".

47. B107 *[ibid.,* p. 364 – *n.tr.].*
48. B32 *[ibid.,* p. 355 – *n.tr.].*
49. B108 *[ibid.,* p. 364 – *n.tr.].*
50. *1 he Friend,* III, 192, *apud* Herbert Read, în *Coleridge as Critic,* London, 1949, p. 30.
51. Acum, împreună cu două explicaţii ulterioare, o Introducere şi un Epilog, în *Wegmarken,* pp. 19 şi 210.
52. 1714, nr. 7.
53. *Critica raţiunii pure,* B641 [ed. rom. cât., pp. 487 – 488 – n.tr.].
54. *Werke,* 6. Erganzungsband, ed. M. Schr Oter, München, 1954, p. 242.
55. *Ibid.,* p. 7.
56. Vezi lucrarăea publicată postum *Sistem der gesammten Philosophie,* din 1804, în *Sämtliche Werke,* Abt. I, Stuttgart, Augsburg, 1860, vol. VI, p. 155.
57. *Sämtliche Werke,* Abt. II, vol. VII, p. 174.
58. *Ibid.* Abt. II, vol. III, p. 163. Cf şi Karl Jaspers, *Scheuing,* München, 1955, pp. 124 – 130.
59. Paris, 1958, pp. 161 – 171 [ed. rom.: J.
60. -E Sartre, *Greaţa,* trad. de Alexandru George, Univers, Bucureşti, 1990, pp. 167 – 177 – n.tr.].
61. Vezi *Preisschriftul* „Ober die Deutlichkeit der Grundsatze der natürlichen Théologie und der Moral" (1764), Consideraţia a patra, nr. 1, *Werke,* vol. I, pp. 768 – 769.
62. „Über den Optimismus", *Werke,* vol. I, p. 594.
63. , Aşa grăit-a Zarathustra", în *Ecce homo,* nr. 1 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo,* trad. de Mircea Ivănescu, Humanitas, Bucureşti, 2012, pl 108 – *n* tr.].
64. *Ştiinţa voioasă,* cartea a patra, nr. 341 [ed. rom. cât., pp. 220 – 221 – n.tr.].
65. lăod – e [trad. rom. de Sorin Vieru, în Platon, *Opere,* vol. VI, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 88 – n.tr.].
66. *Tusculanae disputationes,* III, III, 6.
67. *Ibid.,* III, XIV, 30. *Cf.* Horaţiu, *Epistolae,* I, vi, I. Plutarh (în *De recta ratione,* 13) pomeneşte maxima

stoică şi i-o atribuie – în traducere greacă, *me thaumdzein* – lui Pitagora. Se presupune că Democrit ar fi elogiat *athaumastfa* şi *athambia* drept înţelepciune stoică, dar se pare că el n-a avut în vedere decât imperturbabilitatea şi neînfricarea „înţeleptului1.

68. *Hegefs Philosophy of Right,* Introd., p. 13 *[Principiile filosofiei dreptului,* ed. cit., p. 20 – n.tr.].
69. *Lintvre de Pascal,* ed. Pleiade, Bruges, 1950, 294, p. 901 [Traducerea pasajului preluată parţial din Blaise Pascal, *Cugetări,* trad. de Ioan Alexandru Badea, Ed. Univers, Bucureşti, 1978, p. 79 – n.tr.].
70. *Differenz des Fichte schen und Schellingschen Sistems der Philosophie* (1801), ed. Meiner, i962, pp. i2 şi urm.
71. Trans. J. Sibree, New York, 1956, p. 318 *[Prelegeri de filosofie a istoriei,* ed. cit., p. 300 – n.tr.].
72. *Ibid.,* p. 28.
73. Această transformare e deosebit de grăitoare când împrumutul din filosofia greacă este cel mai evident, bunăoară ca atunci când Cicero spune că omul e menit ad *mundum contemplândum,* iar apoi adaugă imediat: *et imitândum (De natura deorum,* II, XIV, 37), ceea ce el înţelege în sens strict moral-politic, şi nu ştiinţific, cum avea să înţeleagă, multe secole mai târziu, Francis Bacon, scriind: „Omenii nu pot stăpâni natura decât supunându-i-se; iar ceea ce în contemplare se înfăţişează drept cauză în acţiune se înfăţişează drept regulă*…" (Novum Organon,* ed. Oxford, 1889, p. 192) [ed. rom.: *Noul Organon,* trad. de N. Petrescu şi M. Florian, Ed. Academiei, Bucureşti, 1957, pp. 73 – 74 – *n.tr.].*
74. *Poemul naturii,* II, 1174 *(On the nature of the Universe,* trans. Latham, p. 95) [ed. rom. cât., p. 135 – *n.tr.].*
75. *Discursuri,* cartea I, cap. 17 [ed. rom.: *Diatribe,* trad. de Andreea Ştefan, Ed. Seneca, Bucureşti, 2018, p. 83 – *n.tr.].*
76. *Ibid.,* cartea I, cap. 15 [ed. rom. cât., p. 74 – *n.tr.].*

77. *Manualul,* 72 (1 he*Stoicandepicurean Philosophers,* ed. WhitneyJ. Oates, New York, 1940, p. 482) [ed. rom.: Epictet I Marc Aureliu, *Manualul* I *Către sine,* trad. de D. Burtea şi M. Pencescu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1977, p. 34 – *n.tr.].*
78. *Discursuri,* cartea I, cap. 1 [ed. rom. cât., p. 12 – *n.tr.].*
79. *Manualul,* 8 (ed. Oates, p. 470) [ed. rom. cât., p. 7 – *n.tr.]; Fragmente,* 8 (ed. Oates, p. 460) [ed. rom. cât., p. 58 – n.tr.].
80. *Poemul naturii,* V, 7 şi urm. (traducerea autoarei) [ed. rom. cât., p. 259 – *n.tr.].*
81. *De republica,* I, 7.
82. *Ibid.,* III, 23.
83. *Ibid.,* V, 1.
84. Având, fireşte, drept model visul lui Ei din finalul *Republicii* lui Platon. Pentru diferenţele importante dintre cele două, vezi analiza regretatului filolog german Richard Harder, „Ober Ciceros Somnium Scipionis", în *Kleine Schriften,* München, 1960, pp. 354 – 395.
85. „Discourses on Davila", *1 he Works of John Adams,* ed. Charles Francis Adams, Boston, 1850 – 1856, vol. VI, p. 242.
86. *Oedip la Colonos.*
87. *Politica,* 12672.
88. *Etica nicomahică,* ii78 a29 – 30 [ed. rom. cât., p. 257 – *n.tr.].*
89. Fragm. 146 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 515 – *n.tr.].*
90. *1 he Decline and Pali of the Roman Empire,* Modern Library, New York, n. d „vol. II, p. 471 [ed. rom.: Edward Gibbon, *Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului Roman.* O antologie: de la apogeul Imperiului până la sfârşitul domniei lui Iustinian, trad. de Dan Hurmuzescu, Humanitas, Bucureşti, 2018 – *n.tr.].*
91. I, 30; traducerea engl. a cuvintelor *hos philosopheon*

gen pollen theories heineken epelelythas e făcută de mine [vezi şi trad. rom. de Felicia Vanţ Ştef şi Adelina Piatkowski, în Herodot, *Istorii,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, vol. 1, p. 26 – *n.tr.].*

92. I, 32 [vezi şi trad din ed. rom. cât., p. 28 – *n.tr.].*

93. Conţinutul acestui adagiu a fost pe deplin explicitat abia în analizele consacrate de Heidegger morţii în *Fiinţă şi timp,* analize inspirate metodologic de faptul că viaţa oamenilor – ca deosebită de „lucruri", care-şi încep existenţa mundană când sunt complete şi terminate – este completă abia când nu mai *este.* Aşadar, doar anticipându-şi propria moarte, ea poate să „apară" ca un întreg şi să fie supusă analizei.

— 93. E. Diehl (ed.), *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, fragm. 16.

94. *Ibid.,* fragm. 13, rd. 63 – 70.

95. *Ibid.,* fragm. 14.

96. *Charmides***,** 175 b [versiunea românească a Siminei Noica, din Platon, *Opere,* vol. I (Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, p. 209), sună întrucâtva diferit în acest loc – n.tr.].

97. *Encyclopadie derphilosophischen Wisenschaften,* ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 23: „Das Denken... sich als abstraktes Ich als von aller *Partikularitât*sonstiger Eigenschaften, Zustande, usf. *befreites* verhalt und nur das Allgemeine tut, în welchem es mit allen Individuen identisch ist" [vezi şi trad. din ed. rom.: *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, partea I, *Logica***,** trad. de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 17 – 18 – n.tr.].

98. Parcurgând literatura consacrată acestei teme, constaţi cu surprindere cât de puţin a contribuit toată această erudiţie la înţelegerea omului Socrate. Singura excepţie mi se pare a fi un fel de profil inspirat datorat clasicistului şi filo Mfului Gregory Vlastos, intitulat „Paradoxul Socrate". Vezi Introducerea la volumul colectiv îngrijit de domnia sa *1 he Philosophy of*

*Socrates: A Collection of Criticai Essays***,** Anchor Books, New York, 1971.

99. I73 d [ed. rom. cât., p. 118 – n.tr.].
100. Privitor la problema socratică, vezi scurta şi cumpănita prezentare fa. cută de László Versenyi ca Apendice la cartea sa *Socratic Humanum,* New Haven, London, 1963.
101. *Dante and Philosophy,* trans. David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evanston, London, 1963, p. 267.
102. *Ibid.,* p. 273.
103. A se vedea în acest sens *1 heaitetos* şi *Charmides***.**
104. *Menon,* 80 e [trad. rom. de Liana Lupaş şi Petru Creţia, în Platon, *Opere*, vol. II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 387 – n.tr.].
105. Ideea, frecvent avansată, că Socrate încearcă să-şi ghideze prin întrebări interlocutorul spre anumite rezultate de care el însuşi este dinainte convins – cum procedează un profesor inteligent cu elevii săi – mi se pare total greşită, chiar şi când este ingenios susţinută, precum în eseul lui Vlastos pomenit mai înainte, unde acesta sugerează (p. 13) că Socrate voia ca interlocutorul „să descopere... el însuşi", precum în *Menon,* dialog care însă nu este aporetic. Tot ce se poate spune este că Socrate voia ca partenerii săi de dialog să fie la fel de descumpăniţi cum era şi el. El era sincer când afirma despre sine că nu doreşte să-i înveţe pe ceilalţi nimic. În *Charmides*, bunăoară, îi spune lui Critias: „Tu mă îndemni cu vorba ca şi cum eu aş recunoaşte că ştiu cele despre care te întreb şi ca şi cum n-ar trebui decât să vreau ca să fiu de acord cu tine. Numai că lucrurile nu stau tocmai aşa, ci eu întârzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc" (165 b; cf ibbe – d) [trad. rom. de Simina Noica, în Platon, *Opere*, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, pp. 1% respectiv 197 – n.tr.].
106. Diehl, fragm. 16.
107. *Menon,* 80 c [ed. rom. cât., p. 386 – n. *tu.]. Cf.*

pasajul reprodus mai înainte, în nota 105.

108. *Memorabilia*, IV, vi, 15 şi IV, iv, 9.

109. *Sofistul,* 226 – 231.

no. *Apărarea lui Socrate,* 23 b.

III. *Ibiei.,* 3 oa.

n2. Xenofon, *Memorabilia,* IV, III, 14.

113. *Antigona,* 353.

114. Textul german, din *Was heiţt, Denken* Tâibingen, 1954, p. 52, sună astfel: „Sokrates has zeit seines Lebens, bis în seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich în den Zugwind dieses Zuges zu stellen und dar în sich zu halten. Darum ist ei der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat ei nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor alizu starkem Zugwind în den Windschatten fluchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Grosse, solche Fluchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein".

115. G. Humphrey, *1 hinking: An Introduction to Its Excperimental Psychologr,* London, New York, 1951, p. 312.

n6. Tucidide, II, 40 *[Războiul Peloponeziac,* ed. cit., p. 257 – *n.tr.].*

117. *Lysis,* 204 b-o [trad. rom. de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere,* vol. II, ed. cit., p. 213 – *n.tr.].*

n8. Fragm. 145, 190 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 2, partea I, pp. 514, respectiv 523 – *n. tu.].*

119. *Gorgias,* 474 b, 483 a – b [trad. rom. de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere,* vol. I, ed. cit., pp. 327, respectiv 340 – *n. tu.].*

120. *Ibid.,* 482 c [ed. rom. cât., p. 339 – *n.tr.].*

121. *Ibid.,* 482 c, 484 c, d [ed. rom. cât., pp. 339, respectiv 341 – 342 – *n. tu.].*

122. Aristotel a susţinut în repetate rânduri că gândirea „produce" fericirea, precizând însă că nu o face în felul

în care medicina produce sănătatea, ci în felul în care sănătatea ne face sănătoşi. *Etica nicomahică,* 1144 a [ed. rom. cât., p. 149 – *n. tu.].*

123. Diels – Kranz, 45 *[Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 2, partea I, p. 505 – *n. tu.].*
124. 254 d [ed. rom. cât., p. 71 – *n.tr.].*
125. *Identity and Difference,* trans. Joan Stambaugh, New York, Evanston, London, 1969, pp. 24 – 25.
126. 255 d [ed. rom. cât., p. 73 – *n.tr.].*
127. *Sofistul,* 25 se [în acest loc nu am preluat trad. pasajului din ed. rom. cât., p. 73 – *n. tu.];* Cornford, *Plato's 1 heory of Knowlodge,* p. 282.
128. Heidegger, *Sophist,* prelegere stenografiată.
129. *1 heaitetos,* i89 e; *Sofistul,* 263 e.
130. *Sofistul,* 253 b [ed. rom. cât., p. 69 – *n.tr.].*
131. *Protagortts,* 339 c.
132. *Ibid.,* 339 b, 340 b.
133. *Analitica secundă,* 762 – 25 [în *Organon,* vol. 3, trad. de Mircea Florian, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, pp. 41 – 42 – *n.tr.].*
134. 1005 b23 – 1008 a2.
135. Nr. 36, *Werke,* vol. VI, p. 500.
136. Nr. 56, *ibid.,* p. 549.
137. „Grundlegund zur Metaphysik der Sitten", *Werke,* vol. 4, pp. 51 – 55.
138. 304 d [vezi trad. rom. de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere,* vol. II, ed. cit., pp. 103 – 104 – *n.tr.].*
139. *Etica nicomahică,* Iibba30 [ed. rom. cât., p. 219 – *n.tr.].*
140. *Ibid.,* iibbb5 – 25 [ed. rom. cât., pp. 220 – 221 – *n.tr.].*
141. *Etica,* IV, 52; III, 25 [trad. rom. de Al. Posescu, Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 222, respectiv 128 – *n.tr.].*
142. *Philosophy* (1932), trans. E.B. Ashton, Chicago, London, 1970, vol. 2, pp. 178 – 179.

CAPITOLUL IV
UNDE SUNTEM CÂND GÂNDIM?

1. *Banchetul,* 174 – 175 [ed. rom. cât., pp. 86 – 89 – *n.tr.].*

2. Merleau-Ponty, *Signs,* ed. cit., „Filosoful şi umbra lui", p. 220.
3. Citat din Sebastián de Grazia, „About Chuang Tzu", *Dalhousie Review,* vara 1974.
4. Hegel, *Encycbpădie der philosophischen Wissenschaften,* p. 465 n.
5. David Ross, *AristotU,* p. 14 [ed. rom.: *Aristotel,* trad. de Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, Humanitas, Bucureşti, 1998 – *n.tr.].*
6. *Protreptikos,* ed. During, B56 [ed. rom. cât., p. 97 – *n.tr.].*
7. *Fizica,* VI, viii, i89 a5 [trad. rom. de N.I. Barbu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 18 – *n.tr.].*
8. *Etica nicomahică,* Ii4 ib24 – ii42 a30. *Cf.* Ii47 ai-I0 [ed. rom. cât., pp. 142 – 144, respectiv 158 – 159 – *n.tr.].*
9. *Critica raţiunii pure,* B49, B50.
10. *Gesammelte Schriften,* New York, 1946, vol. V, p. 287.
11. Partea a treia, „Despre viziune şi enigmă", nr. 2 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathmtra,* trad. de Ştefan Aug. Doinaş, Humanitas, Bucureşti, 2012, pp. 204 – 205 – *n.tr.].*
12. Vol. I, pp. 311 şi urm.
13. Duns Scotus, *Opus Oxoniense* I, dist. 40, q. 1, n. 3. Apttd Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus,* München, 1962, p. iii, n. 72.
14. *Critica raţiunii pure,* B294 şi urm. [ed. rom. cât., pp. 243 – 244 – *n.tr.].*
15. , As I walked Out One Evening", *Collected Poems,* p. 15 [trad. rom. de Florin Bican – *n.tr.].*
16. W.H. Auden, *1 he Dyers Hand and Other Essays,* Vintage Books, New York, 1968.
17. *Time and Free Will* (1910), trans. EL. Pogson, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, pp. 158, 167, 240 [ed. rom.: *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei,* trad. de Diana Morărazu, Ed. Institutul European, Ian, 1998, p. 190 – n.tr.].
18. Romani 7: 15.

19. *Encyclopädie,* 12.
20. *On Human Freedom,* trans. Gutmann, p. 8 *[Cercetări filosofice asupra esenţei libertăţii umane,* ed. cit., p. 42 – n.tr.].
21. *Critica raţiunii pure,* B172-B173 [ed. rom. cât., p. 166 – n.tr.].

VOLUMUL AL DOILEA
VOI
CAPITOLUL I
FILOSOFII ŞI VOINŢA

1. Vezi *Sofistul,* 253 – 254, şi *Republica,* 517.
2. Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente dar Vonokratiker,* Berlin, 1960, vol. I, fragm. 4 [versiunea românească din *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 232, sună astfel: „Priveşte cu gândul cum lucrurile depărtate sunt totuşi cu adevărat apropiate" – n.tr.].
3. *Confesiuni,* cartea a XI-a, cap. xiii.
4. *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, 1950, p. 170.
5. *Ibid.,* p. 26.
6. Ii74 b6 şi Ii77 a20. Vezi, de asemenea, obiecţiile aduse de Aristotel concepţiei platoniciene despre plăcere, Ii73 ai3-ii73 b7 [ed. rom. cât., pp. 245, 253 – 254, respectiv 240 – 242 – n.tr.].
7. *Op. cit.,* p. 5.
8. Pentru cele ce urmează, vezi *Metafizica,* cartea a VII-a, cap. 7 – 10 [ed. rom. cât., pp. 236 – 246 – n.tr.].
9. *De anima,* 433 a30 [ed. rom. cât., p. 205 – n.tr.].
10. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind,* New York, Evanston, 1960, pp. 182 – 183.
11. *The Spirit of Medieval Philosophy,* New York, 1940, p. 307 [ed. rom.: *Filosofia în Evul Mediu,* trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995 – *n* tr.].
12. „Dacă tot ce se petrece purcede din *necesitate* sau unele lucruri purced din *întâmplare* este o întrebare ce a prilejuit dispute între vechii filosofi cu mult înainte de întruparea Mântuitorului nostru… Dar cea de-a treia cale de a face ca anumite lucruri să se petreacă… aceea

a *liberului-arbitru,* e un lucru ce nu a fost niciodată menţionat printre ei, cum n-a fost nici de către creştini la începutul creştinătăţii... De câteva veacuri încoace însă, învăţaţii Bisericii Romane au scos voinţa omului de sub imperiul voinţei Domnului; şi au născocit o doctrină, cum că [voinţa omului] este liberă, fiind determinată... de puterea voinţei înseşi". „The Question concerning *Liberty, Necessity and Chance", English Works*, 1841, vol. V, p. I.

13. Vezi *Etica nicomahică,* cartea a V-a cap. 8 [ed. rom. cât., pp. 122 – 124 – n.tr.].
14. *Ibid.,* cartea a III-a, moar7 [ed. rom. cât., p. 50 – n.tr.].
15. Gilbert Ryle, *1 he Concept of Mind,* New York, 1949, p. 65.
16. Henry Herbert Williams, articolul despre voinţă *(Will)* din *Encylopaedia Britannica,* ed. a n-a.
17. *De generatione,* cartea I, cap. 3, 3176 – 18 [ed. rom.: *Despre generare şi nimicire,* trad. de Andrei Cornea, Polirom, Iaşi, 2010, p. 98 – n.tr.].
18. *Ibid.,* 318 a25 – 27 şi 323 – 29 [ed. rom. cât., pp. 104, respectiv iii – n.tr.].
19. *Meteorologica,* 339 b27.
20. Cartea I, nooa33-noobr8 [ed. rom. cât., p. 24 – n.tr.].
21. *De caelo,* 283 b26 – 31.
22. *1 he Willto Power,* ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, nr. 617 [vezi ed. rom.: *Voinţa de putere,* trad. de Claudiu Baciu, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 397 – n.tr.].
23. *De civitate Dei,* cartea a XII-a, cap. XX.
24. *Ibid.,* cap. 13.
25. Calendarul nostru actual, în care naşterea lui Hristos constituie punctul de cotitură în raport cu care se măsoară timpul atât înspre trecut, cât şi înspre viitor, a fost introdus la sfârşitul secolului al VIII-lea. În manuale, despre această reformă se spune că a fost determinată de nevoia resimţită de învăţaţi de a-şi înlesni datarea evenimentelor din istoria antică fără a

apela la un hăţiş de măsurători felurite ale timpului. Hegel, din câte ştiu singurul filosof care a cugetat temeinic despre respectiva schimbare bruscă şi remarcabilă, a văzut în ea semnul clar al unei cronologii autentic creştine, dat fiind că prin ea Hristos a devenit punctul de cotitură al istoriei universale. Mai semnificativ este faptul că potrivit noii scheme putem socoti timpul spre înapoi şi spre înainte în aşa fel încât trecutul să se prelungească în urmă la infinit, iar viitorul să se întindă în faţă de asemenea la infinit. Această dublă infinitate elimină ideile de început şi de sfârşit, conferind oarecum omenirii un statut de realitate perpetuă pe pământ. Inutil să adăugăm că nimic nu putea fi. mai străin gândirii creştine decât ideea unei nemuriri pământeşti a omenirii şi a lumii sale.

26. Vezi articolul despre Voinţă din *Encyclopaedia Britannica,* menţionat mai înainte, în nota 16, p. 439.
27. Vezi Dieter Nestle, *Eleutheria. Teii I: Studien zum Wesen der Freiheit bei eden Griechen undim Neuen Testament,* Tübingen, 1967, pp. 6 şi urm. Pare a nu fi cu totul întâmplător că etimologia modernă înclină să derive cuvântul *eleutheria* dintr-o rădăcină indo-europeană care avea înţelesul cuvintelor germane *Volk* sau *Stamm,* rezultatul fiind că numai cei ce aparţin aceleiaşi unităţi etnice pot fi recunoscuţi „liberi” de către coetnicii lor. Oare această concluzie nu consună neconvenabil cu ideile erudiţiei germane din anii ’30, când a fost lansată pentru prima dată?
28. *Critica raţiunii pure*, B476 [ed. rom. cât., p. 392 – n.tr.].
29. *Ober die desthetische Erziehung des Menschen în einer Reihe von Briefen,* 1795, scrisoarea a 19-a.
30. *Lumea ca voinţă şi reprezentare* (1818) (*The Will as Will and Ideea*, trans. R.B. Haldane, J. Kemp, vol. I, pp. 39, 129, citat aici după Konstantin Kolenda, Introd. la Arthur Schopenhauer, *Essay on the Freedom of the Will*, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1960, p. viii) [ed. rom.: *Lumea ca voinţă şi reprezentare,* trad. de

Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, Bucureşti, 2012, vol. I, pp. 61, respectiv 147 – *n.tr.].*

31. *Of Human Freedem* (1809), trans. James Guttmann, Chicago, 1936, p. 24 *[Cercetări filosofice asupra esenţei libertăţii umane,* ed. cit., p. 42 – *n.tr.* \.
32. *Dincolo de bine şi de rău* (1885), nr. 18 [ed. rom. cât., p. 30 – *n.tr.].*
33. , Aşa grăit-a Zarathustra", în *Ecce homo* (1889), nr. 1 [ed. rom. cât., p. 108 – *n.tr.].*
34. *Ibid.* nr. 3 [ed. rom. cât., p. 115 – *n.tr.* \.
35. Vezi Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (1935, trans. Charles F. Waliraf, Frederick J. Schmitz, Tucson, 1965); şi Martin Heidegger, *Nietzsche,* 2 vol., Prollingen, 1961.
36. *Philosophy* (1932), trans. E.B. Ashton, Chicago, 1970, vol. 2, p. 167.
37. *„Das primare Phiinomenon der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft",* în *Sein und Zeit* (1926), Tübingen, 1949, p. 329 [„Fenomenul primordial al temporalităţii originare şi autentice este viitorul", *Fiinţă şi timp,* ed. rom. cât., pp. 435 – 436 – *n.tr.] Gelassenheit,* Prollingen, 1959, trad. engl.: *Discourse on Thinking,* trans. John M. Anderson, E Hans Freund, New York, 1966.
38. Nota editoarei: n-am izbutit să depistez unde a folosit Kant această expresie.
39. *English Works,* vol. V, p. 55.
40. Scrisoare către G.H. Schaller din octombrie 1674. Vezi Spinoza, *The Chief Works,* ed. R.H.M. Elwes, New York, 1951, vol. II, p. 390.
41. *Etica,* partea a III-a, prop. II, notă [ed. rom. cât., p. 112 – *n.tr.]* Scrisoarea către Schaller, în *op. cit.,* p. 392.
42. *Leviathan,* ed. Michael Oakeshott, Oxford, 1948, cap. 21 [ed. rom.: *Leviatanul,* trad. de Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2017, p. 165 – *n. tr*\.
43. *Essay on the Freedom of the Will,* p. 43 [ed. rom.: *Despre libertatea voinţei,* trad. de Ioan Deac şi Adrian

Sârbu, Ed. Paideia, Bucureşti, 2003 – *n. tr*|.

44. *Anexamination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1867), cap., citat după *Free Will,* ed. Sidney Morgenbesser, James Walsh, Englewood Cliffs, 1962, p. 59.
45. Vezi Martin Kahler, *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, pp. 46 şi urm.
46. Vezi *Legile,* cartea a IX-a, 86 se [ed. rom. cât., pp. 277 – 278 – *n. tr*|.
47. *Op. cit.,* pp. 63 – 64.
48. *Notebooks 1914 – 1916,* biling. ed., trans. G.E.M. Anscombe, New York, 1961, fragmentul poartă data de 5 august 1916, p. 80 e; cf. şi 86 e – 88 e.
49. Augustin, *De libero arbitrio,* cartea a III-a, cap. iii [vezi şi trad. rom. de Vasile Sav, ed. bilingvă, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 221 – 223 – *n.tr.].*
50. În Răspunsul la *Obiecţia* XI/împotriva Meditaţiei întâi: „Cât despre libertate, nu s-a afirmat nimic în ce o priveşte decât lucrurile pe care le resimţim zilnic în noi înşine şi ne sunt cunoscute prin lumina naturală a minţii" [ed. rom.: René Descartes, *Două tratate filosofice,* trad. de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 331 – *n.tr.].*
51. Meditaţia a patra [ed. rom. cât., pp. 276 – 278 – *n.tr.].*
52. *Principii filosofice,* partea I, princ. XL [trad. rom. de Ioan Deac, Ed. Iri, Bucureşti, 2000, p. 97 – *n.tr.].*
53. *Ibid.,* princ. XLI [ed. rom. cât., p. 98 – *n.tr.].*
54. *Critica raţiunii pure,* B571 [ed. rom. cât., p. 553 – *n.tr.].*
55. *Op. cit.,* pp. 98 – 99 *[Lumea ca voinţă şi reprezentare,* ed. cit., vol. I, p. 203 – *n.tr.].*
56. *Critica raţiunii pure,* B477 [ed. rom. cât., p. 392 – *n.tr.].*
57. Vezi Hans Jonas, „J ewish and Christian Elements în Philosophy", în *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man,* Englewood Cliffs, 1974.
58. Henri Bergson, La *pensée et le mouvant,* Felix Alcan,

1934, p. 22.
59. *Ibid.,* p. 24.
60. Aşa scria Wilhelm Windelband în celebra sa *Istorie a filozofiei* (1892), New York, 1960, p. 314. Tot el îl numea pe Duns Scotus „cel mai mare dintre scolastici" (p. 425).
61. John Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection,* trans. Allan Wolter, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1962, pp. 84 şi io.
62. Hans Jonas, *op. cit.,* p. 29.
63. *Op. cit.,* p. io.
64. *Ibid.,* p. 33.
65. *Time and Free Will: An Essay on the Imediate Data of Consciousness* (1889), trans. EL. Pogson, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. 142 *[Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei,* ed. cit., p. 124 – *n.tr.].*
66. *Ibid.* pp. 240 şi 167 [ed. rom. cât., p. 190 – *n.tr.* \.
67. *Principii filosofice,* nr. XLI *(The Philosophical Works of Descartes,* p. 235) [ed. rom. cât., p. 98 – *n.tr.].*
68. Răspuns la obiecţiile împotriva Meditaţiei a cincea, *op. cit.,* p. 225 *[Două tratate filosofice,* ed. cit. – *n tr.].*
69. Duns Scotus, *op. cit.,* p. 171.
70. Vezi exhaustiva analiză a raţionamentului fatalist făcută de el în volumul *Dilemmas,* Cambridge, 1969, pp. 15 – 35.
71. *Ibid.* p. 28.
72. *De fato,* XIII, 30-XIV, 31 [ed. rom: *De fato* I *Despre destin,* ed. bilingvă, trad. de Mihaela Paraschiv, Polirom, Iaşi, 2000, pp. 83 – 85 – *n.tr.].*
73. *Ibid., XV,* 35 [ed. rom. cât., p. 89 – *n.tr.].*
74. După cum arătase deja Chrysippos. Vezi *ibid., XX.,* 48 [ed. rom. cât., pp. 101 – 103 – *n.tr.].*
75. *Confessio Philosophi,* biling. ed., ed. Otto Saame, Franfart, 1967, p. 66 [vezi trad. din ed. rom.: „Confesiunea filosofului", trad. de Ioana Rucsandra Dascălu, în G.W. Leibniz, *Opere,* vol. I. *Metafizica,* ed. coord. Adrian Niţă, Ed. Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2015, pp. 154 – 204 – *n.tr.].*

76. *Jenenser Logik, Metaphysik und Antuiphilosophie,* ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 204, în *„Naturphilosophie IA: Begriffder Bewegung.*
77. Vezi Friedrich Nietzsche, *Aşagrăit-a Zarathustra,* partea a II-a, „Despre mântuire”: „Voinţa nu poate nimic retrospectiv… Mânia ei ascunsă e că timpul nu curge îndărăt; «faptul acela ce s-a petrecut» – aceasta este stânca pe care nu o poate ea rostogoli” [ed. rom. cât., p. 187 – *n.tr.].*
78. Vezi cap. III, pp. 316 – 317 şi nota 89, p. 451.
79. *Confessio Philosophi,* ed. cit., p. no [„Confesiunea filosofului”, ed. rom. cât. – *n.tr.].*
80. *Ibid.,* p. 122.
81. *Ibid.,* pp42, 44, 76, 92, 98, ioo.
82. *Apud* Walter Lehmann, în Introducerea sa la o antologie de scrieri germane, *Meister Eckhart,* Göttingen, 1919, prop. 15, p. 16.
83. Eseul este acum disponibil în volumul *Essais ăhistoire de la pensie philosophique,* Paris, 1961.
84. Disponibilă acum şi în engleză: *Introduction to the Readings of Hegel,* ed. Allan Bloom, New York, 1969, p. 134.
85. *Op. cit.,* p. 17.
86. *Filosofia dreptului,* Prefaţă; *Enciclopedia,* nr. 465 în ed. a doua.
87. *Op. cit., loc. cit.*
88. *Ibid.,* pp. 177 şi 185, notă.
89. *Ibid.,* p. 188.
90. *Jensener Logik,* p. 204.
91. Koyre, *op. cit.,* p. 183, unde este citat Hegel, *Jenenser Realphilosophie,* ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1932, vol. II, pp. 10 şi urm.
92. Koyre, *op. cit.,* p. 177.
93. Platon, *Republica,* 329.
94. Koyre, *op. cit.,* p. 166.
95. *Ibid.,* p. 174.
96. Koyre, „La terminologie hegelienne”, în *op. cit.,* p. 213.
97. Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* §65, p. 326 [ed.

rom. cât., p. 431 – *n.tr.].*

98. Koyre, *op. cit.,* p. 188, citând din *Fenomenologia spiritului.*
99. Koyre, *op. cit.,* p. 183, citând din *Jenenser Realphilosophie.*
100. Koyre, „Hegel a Iena", în *op. cit.,* p. 188.
101. Koyre, *op. cit.,* p. 185, cu trimitere *la Jenenser Realphilosophie.*
102. Pasajul citat din Plotin este un comentariu la dialogul platonician *Timaios,* 37 c-38 b, şi figurează în *Enneade,* III, 7, le „Despre timp şi veşnicie" [ed. rom.

Plotin, *Enneade,* vol. 2 *(Enneade III-IV),* ed. bilingvă, trad. de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Ba-ngarten et*alii,* Ed. Iri, Bucureşti, 2005, pp. 189 – 193 – n.tr.].

103. Un excelent şi detaliat inventar al literaturii despre Hegel este acum disponibil în Michael Theunissen, *Die Verwicklichung der Vemină. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel,* Beiheft 6 din *Philosophische Rundschau,* Tübingen, 1970. Principalele lucrări de interes în contextul de faţă sunt: Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat,* 2 vol. (1920), Aalen, 1962; Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution,* Frankfurt/Main, 1965; Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels,* Stuttgart, 1965.
104. *The Philosophy of History,* trans. J. Sibree, New York, 1956, pp. 446, 447; *Philosophie der Weltgeschichte,* Halfte IV, „Die Germanische Welt", ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 926 *[Prelegeri de filosofie a istoriei,* partea a N-a, „Lumea germană", ed. cit., p. 409 – n.tr.].
105. Dintr-o scrisoare către Schelling din 16 aprilie 1795. *Briefe,* Leipzig, 1887, vol. I, p. 15.
106. *Apud* Theunissen, *op. cit.*
107. *The Philosophy of History,* p. 442 *[Prelegeri de filozofie a istoriei,* ed. cit., p. 405 – n.tr.].
108. *Ibid.,* p. 446 [ed. rom. cât., p. 408 – n tr.].
109. *Ibid.,* pp. 30 şi 36 [ed. rom. cât., pp. 12 – 13, respectiv 19 – n.tr.].

no. *Ibid.,* p. 442 [ed. rom. cât., p. 405 – n.tr.].

111. *Ibid.* p. 44 [ed. rom. cât., pp. 405 – 406 – n.tr.].
112. *Ibid.* p. 36 [ed. rom. cât., p. 19 – n.tr.].
113. *Ibid.* p. 79; cf. *Werke,* Berlin, 1840, vol. IX, p. 98.
114. *Op. cit.,* p. 189.
115. *The Phenomenology cfMind,* trans. J.B. Baillie (1910), New York, 1964, p. 803 *[Fenomenologia spiritului,* ed. cit. – n.tr.].
116. Koyre, *op. cit.,* p. 164, citând *Enciclopedia,* nr. 258.
117. Hegel, *The Phenomenology of Mind,* pp. 801, 807 – 808 *[Fenomenologia spiritului,* ed. cit. – n.tr.].
118. *Ibid.* p. 808.
119. „Oberwindung der Metaphysik", în *Vorträge und Aufiătze,* Pfullingen, 1954, vol. I, sect. XII, p. 89.
120. Hegel, *Science of Logic,* trans. W.H. Johnston, L.G. Struthers, London, New York, 1966, vol. I, p. 118 [ed. rom.: *Ştiinţa logicii,* trad. de D.D. Roşca, Ed. Academiei, Bucureşti, 1966 – n.tr.].
121. *Genealogia moralei* (1887), nr. 28 [trad. rom. de Liana Micescu, Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 189 – n.tr.].
122. Heidegger, „Überwindung der Metaphysik", *op. cit.,* sect. XIII, p. 89.
123. *Science of Logic,* vol. I, pp. % 97, 85 *[Ştiinţa logicii,* ed. cit. – n.tr.].

CAPITOLUL II

QUAESTIO MIHI FACTUS SUM: DESCOPERII OMULUI LĂUNTRIC

1. *The Concept of Mind,* pp. 62 şi urm.
2. Vezi studiul de o admirabilă limpezime al lui E.H. Gombrich, *Art and Illusion,* New York, 1960 [ed. rom.: *Artă şi iluzie,* trad. de D. Mazilu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1973 – *n.tr.].*
3. *De anima,* 433 a21 – 24 [ed. rom. cât., p. 205-*n. tr.] şietica nicomahică,* Ii39 a35 [ed. rom. cât., p. 135 – *n.tr.].*
4. Pentru acest citat şi pentru următoarele, vezi *De anima,* cartea a III-a, capitolele 9, io [ed. rom. cât., pp. 199 – 207 – *n.tr.].*

5. *Meister Eckhart,* ed. Franz Pfeiffer, Göttingen, 1914, pp. 551 – 552.
6. *Apud* Werner Jaeger, *Aristotle,* London, 1962, p. 249 [vezi *Putrepticul,* B_6 o, ed. cit., p. 99 – *n.tr.].* Jaeger mai observă despre cartea a III-a din *Despre suflet* că „se distinge prin platonismul ei accentuat" (p. 332).
7. *Etica nicomahică*, Ii68 b6 [ed. rom. cât., p. 226 – *n.tr.].*
8. *Ibid.,* iibbb5 – 25 [ed. rom. cât., pp. 220 – 221 – *n.tr.].*
9. Vezi ultimele versuri din *Antigona.*
10. *Etica nicomahică,* ii39 bi – 4 [ed. rom. cât., p. 135 – *n.tr.].*
11. *Apud* Andreas Graeser, *Plotinus and the Stoics,* Leiden, 1972, p. ii9.
12. *Etica nicomahică,* ii39 a Ai – 33, ii39 b4 – 5 [ed. rom. cât., pp. 134 – 135 – *n.tr.].*
13. *Ibid.,* ii34 z [ed. rom. cât., p. ii9 – *n.tr.].*
14. *Ibid.,* iizi2 [ed. rom. cât., p. 57 – *n.tr.].*
15. *Etica eudemică,* 1226 a.ro.
16. *Ibid.,* 1223 bio.
17. *Ibid.,* I224 a Ai-I224 bi5.
18. *Ibid.*, i226 bio.
19. *Ibid...* I226 bii – i2. Cf. *Etica nicomahică,* iizii-i8 [ed. rom. cât., pp. 57 – 58 – *n.tr.].*
20. Pentru o excelentă discuţie despre Voinţă şi Libertate la Kant, vezi Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* Chicago, London, 1960, cap. XI.
21. *Op. cit.,* p. 55 i.
22. Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem,* ed. a doua, Gotingen, i965; vezi îndeosebi apendicele III, publicat sub titlul „Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans", în *The Future of Our Religious Past,* ed. James M. Robinson, London, New York, I97 i, pp. 333 – 350.
23. *Metamorfoze,* cartea a VII-a, vv. 20 – 2 i (orig.: *Video melioraproboque,* I *deteriora sequor)* [Ovidiu, *Metamorfoze,* trad. rom. de Ion Florescu, revizuită de

Petru Creţia, Ed. Academiei, Bucureşti, i959, p. 135; vezi şi trad. literară a fragmentului din Euripide, *Medeea. A/cesta. Bachantelo. Ciclopul,* trad. rom. de Alexandru Pop, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, i965, p. 135: „Presimt ce mârşăvie-s gata să cutez, I dar gândul meu e covârşit de patima I ce iscă-n lume relele cele mai mari" – *n.tr.].*

24. Chagigah II, i. Apud Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Meulphonlegie,* Bonn, 1960, p. 26, n. 38.
25. Cartea a XI-a, capitolele xii şi *xx* [trad. rom. de Eugen Munteanu, ed. bilingvă, Humanitas, Bucureşti, 2018, pp. 553, respectiv 591 – 593 – n.tr.].
26. Vezi *Discursuri,* cartea a II-a, cap. 19.
27. *Fragmente,* 23 [ed. rom. cât., p. 52 – n.tr.].
28. *Manualul,* 23 şi 33 [ed. rom. cât., pp. 14 şi 17 – n.tr.].
29. *Discursuri,* cartea a II-a, cap. 16.
30. Toate lucrările care ne-au rămas de la Epictet, inclusiv *Discursurile,* „sunt, după toate aparenţele, redări aproape stenografice ale prelegerilor sale şi ale convorbirilor sale informale, notate şi compilate de unul dintre elevii săi, Arrian". Vezi Whitney J. Oates, Introducerea generală la cartea sa *The Stoic and Epicurian Philosophers,* Modern Library, New York, 1940, ale cărui traduceri le preiau adesea.
31. *Discursuri,* cartea I, cap. 15 [ed. rom. cât., p. 74 – n.tr.].
32. *Ibid.,* cartea a II-a, cap. 18.
33. *Ibid.,* cartea I, cap. 27 [vezi şi trad. În ed. rom. cât., p. 122 – n.tr.].
34. *Ibid.,* cartea a II-a, cap. 1, 122.
35. *Ibid.* cartea a II-a, cap. 16.
36. *Mantudul,* 23 şi 33 [ed. rom. cât., pp. 14 şi 17 – n.tr.].
37. *Discursuri,* cartea a II-a, cap. 16.
38. *Ibid.* canea I, cap. 1 [ed. rom. cât., p. 9 – n.tr.].
39. *Ibid.* [ed. rom. cât., p. Îi – n.tr.].
40. *Ibid.* cartea I, cap. 17 [vezi şi trad. din ed. rom. cât., pp. 85 – 86 – n.tr.].
41. *Fizica,* 188 b30 [ed. rom. cât., p. 18 – n.tr.].
42. *Discursuri,* cartea I, cap. 17 [ed. rom. cât., p. 83 – n.tr.].

43. *Ibid.,* cartea a II-a, cap. Îi.
44. *Ibid.,* cartea a II-a, cap. io.
45. *Ibid.,* cartea a III-a, cap. 14.
46. *Manualul,* i [ed. rom. cât., p. 5 – n.tr.].
47. *Fragmente,* i [ed. rom. cât., pp. 59 – 60 – n.tr.].
48. *Ibid.,* 8 [ed. rom. cât., p. 58 – n.tr.].
49. *Discursuri,* cartea I, cap. 1 [vezi şi trad. din ed. rom. cât., p. 13 – n.tr.].
50. *Manualul,* 30 [ed. rom. cât., p. 15 – n.tr.].
51. *Discursuri,* cartea I, cap. 25 [vezi şi trad. din ed. rom. cât., p. 118 – n.tr.].
52. *Ibid.,* cartea I, cap. 9 [ed. rom. cât., p. 49 – n.tr.].
53. *Ibid.,* cartea I, cap. 25 (subl. mea) [ed. rom. cât., p. 115 – n.tr.].
54. *Le Mythe de Sisyphe,* Paris, 1942 [ed. rom.: *Mitul lui Sisif,* trad. de Irina Mavrodin, ELU, Bucureşti, 1969 – n.tr.].
55. *De Trinitate,* cartea a XIII-a, vii, io.
56. *Ibid.* viii, îi.
57. *Discursuri,* cartea a II-a, cap. io.
58. *Ibid.,* cartea a II-a, cap. 17.
59. *Manualul,* 8 [ed. rom. cât., p. 7 – *n.tr.].*
60. *Fragmente,* 8 [ed. rom. cât., p. 58 – n.tr.].
61. În *De libero arbitrio,* cartea a III-a [vezi şi ed. rom. cât., pp. 225 – 245 – n.tr.].
62. *Discursuri,* canea a II-a, cap. 18.
63. *Ibid.,* cartea a II-a, cap. 8.
64. *Manualul,* 8 [ed. rom. cât., p. 7 – *n.tr.].*
65. Fragm. 149 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 515 – *n.tr.]; Enarrationes în Psalmos,* în J.-P. Migne, *Patrologia Latina,* Paris, 1854 – 1866, vol. 37, CMV, 16.
66. Paul Oskar Kristeller, un pic mai prudent, spune despre Augustin că este „probabil cel mai mare filozoflatin al Antichităţii clasice". Vezi *Renal ssance Concepts of Man,* Harper Torchbooks, New York, 1972, p. 149.
67. *De Trinitate,* cartea a XIII-a, iv, 7: *„Beati certe, inquit [Cicero] omnes esse volumus".*

68. *„O vitaephilosophia dux”, Tusculanae disputationes,* canea a V – a, cap. 2.
69. Citat cu aprobare dintr-un scriitor roman (Varro) în *Cetatea lui Dumnezeu,* cartea a XIX-a, cap. i, 3: *„Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit”.*
70. Pentru importanţa şi profunzimea acestei întrebări, vezi îndeosebi *de Trinitate,* cartea a X-a, capitolele 3 şi 8: „Cum poate mintea să se caute şi să se găsească pe sine este o întrebare remarcabilă: încotro se duce să caute şi de unde vine ca să găsească?”
71. *Confesiuni,* cartea a XI-a, îndeosebi capitolele XIV ŞI XXII [ed. rom. cât., pp. 557 – 559, respectiv 573 – *n.tr.].*
72. Peter Brown, *Augustine of Hippo,* Berkeley, Los Angeles, 1967, p. 123.
    73 – *Ibid.,* p. 112.
74. *Despre liberul-arbitru,* cartea I, cap. i şi îi [vezi ed. rom. cât., pp. 61 – 67 – *n.tr.].*
75. *Ibid.* cap. XVI, 117 şi 118 [vezi ed. rom. cât., pp. 113 – 115 – *n.tr.].*
76. *Confesiuni,* cartea a VIII-a, cap. v [ed. rom. cât., p. 355 – *n.tr.].*
77. *Ibid.,* cap. viii [ed. rom. cât., p. 369 – *n.tr.].*
78. O explicaţie detaliată a derivării lui *voluntas* din *velle* şi a lui *potestas* din *posse* se găseşte în *Spiritul şi litera,* articolele 52 – 58, o scriere târzie în care e discutată întrebarea „Dacă şi credinţa însăşi stă în puterea noastră?”, în Morgenbesser şi Walsh, *op. cit.,* p. 22.
79. *Despre liberul-arbitru,* cartea a III-a, cap. iii, 27; cf. *ibid.,* cartea I, cap. xii, 86 [vezi ed. rom. cât., pp. 221, respectiv 99 – *n.tr.],* şi *Retractationes,* cartea I, cap. ix, 3.
80. *Epistolae,* 177, 5; *Despre liberul-arbitru,* cartea a III-a, cap. i, 8 – 10; cap. iii, 33 [vezi ed. rom. cât., pp. 211 – 213, respectiv 223 – *n.tr.].*
81. Vezi Étienne Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction* a *ses positions fondamentales.*
    Paris, 1952, p. 657.
82. *Despre liberul-arbitru,* cartea a III-a, cap. *yxxv* [vezi ed.

rom. cât., p. 319 – *n.tr.].*
83. *Ibid.,* cap. XVII [vezi ed. rom. cât., pp. 279 – 281 – *n.tr.].*
84. *Despre har şi liber-arbitru,* cap. xiiv.
85. *Confesiuni,* cartea a VIII-a, cap. iii, 6 – 8 [ed. rom. cât., pp. 346 – 349 – *n.tr.].*
86. *Despre liberul-arbitru,* cartea a III-a, capitolele vi-viii [vezi ed. rom. cât., pp. 231 – 245 – n.tr.]; Lehmann, *op. cit.,* sent. 14, p. 16.
87. *Ibid.* cartea a III-a, cap. v [vezi ed. rom. cât., pp. 135 – 137 – n.tr.].
88. „Precious Five", *Collected Poems,* New York, 1976, p. 450 [trad. rom. de Florin Bican – n.tr.].
89. *Confesiuni,* cartea a VIII-a, cap. viii [ed. rom. cât., pp. 367 – 369 – n.tr.].
90. *Ibid.* cap. ix [ed. rom. cât., p. 371 – n.tr.].
91. *Ibid.,* capitolele ix şi x [ed. rom. cât., pp. 373 – 377 – n.tr.].
92. *Ibid.,* cap. x [ed. rom. cât., pp. 373 – 375 – n.tr.].
93. *Epistolae,* 157, 2, 9; 55, io, 18; *Confesiuni,* cartea a XIII-a, cap. ix [ed. rom. cât., p. 675 – n.tr.].
94. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* „On the Freedom of the Will" (1867), *apud* Morgenbesser, Walsh, *op. cit.,* pp. 57 – 69 (subl. mea).
95. *Confesiuni,* cartea a III-a, cap. vi, îi [ed. rom. cât., p. 133 – n.tr.].
96. *De Trinitate,* cartea a IX-a, cap. iv.
97. Cartea a XIII-a, cap. xi [ed. rom. cât., p. 677 – n.tr.].
98. *De Trinitate,* canea a X-a, cap. xi, 18.
99. *Ibid.,* cartea a XI-a, cap. iii, 6.
100. *Ibid.,* cap. Îi 2.
101. *Ibid.,* cap. iv, 7.
102. *Ibid.,* cap. v, 8.
103. *Ibid.,* cartea a XII-a, cap. iii, 3.
104. Efrem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy,* trans. Bernardine Bonansea, Washington, 1961, p. 158 (subl. mea).
105. *De Trinitate,* cartea a XV-a, cap. XXI, 41.

106. *Ibid...* canea a VIII-a, cap. x.
107. *Ibid.,* cartea a X-a, cap. viii, îi.
108. *Ibid.,* canea a XI-a, cap. Îi 5.
109. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. v, 7 (subl. mea).
110. *Ibid.*, cap. xi, 17.
111. *Ibid.,* cartea a XI-a, cap. v, 9.
112. *Ibid.* cartea a X-a, cap. v, 7.
13. *Ibid.,* cap. viii, îi.
14. *Ibid.,* cap. v, 7. *Cf.* cartea a XII-a, capitolele xii, XIV, xv.
15. *Ibid.,* cartea a XII-a, cap. XIV, 23.
116. *Ibid.,* cartea a X-a, cap. xi, 18.
117. *Ibid.,* canea a XI-a, cap. xi, 18.
118. *Cetatea lui Dumnezeu,* cartea a XI-a, cap. ™iii.
19. William H. Davis, *The Freewill Question,* The Hague, 1971, p. 29.
120. În forma ei extremă, aşa cum a afirmat-o Augustin la sfârşitul vieţii, doctrina susţine că pruncii sunt pe veci damnaţi dacă mor înainte de a primi taina botezului. Această teză nu poate fi justificată prin referire la Pavel, deoarece acei copii încă nu au cunoscut credinţa. Doar după ce harul s-a materializat într-o taină, administrată de Biserică, şi când credinţa a fost instituţionalizată, poate fi justificată această versiune a predestinării. Harul instituţionalizat nu mai este un dat al conştiinţei – o experienţă a omului lăuntric – şi ca atare nu prezintă interes pentru filosofie; strict vorbind, nu este nicio chestiune de credinţă. Neîndoielnic, acesta se numără printre cei mai importanţi factori *politici* din credinţa creştină, factor ce nu ne preocupă aici.
121. *Cetatea lui Dumnezeu,* cartea a XI-a, cap. XXI.
122. *Confesiuni,* cartea a XI-a, cap. XIV [ed. rom. cât., p. 559 – *n.tr.].*
123. *Ibid.,* capitolele xx şi) iii [ed. rom. cât., p. 569 – *n.tr.].*
124. *Ibid.,* cap. XXI [ed. rom. cât., p. 571 – *n.tr.].*
125. *Ibid.,* capitolele XXIV „îşi Jxxviii [ed. rom. cât., pp. 579, 581 – 583, 589 – *n.tr.].*
126. Vezi îndeosebi cărţile XI-XIII din *Cetatea lui*

Dumnezeu.

127. *Ibid.,* cartea a XII-a, cap. XIV.
128. *Ibid.,* cartea a XI-a, cap. vi.
129. *Ibid.,* cartea a XII-a, cap. XIV.
130. *Ibid.,* capitolele XXI ŞI XX.
131. *Ibid.,* cartea a XI-a, cap. XXXII.
132. *Ibid.,* cartea a XII-a, capitolele XXI ŞI XXII.
133. *Ibid.,* cap. vi.
134. *Ibid.,* cartea a XIII-a, cap. x.
135 *Critica raţiunii pure,* B478 [ed. rom. cât., p. 392 – *n.tr.].*

CAPITOLUL III
VOINŢA ŞI INTELECTUL

1. *The Spirit of Medieval Philosophy,* pp. 207 şi 70 *[Filosofia în Evul Mediu,* ed. cit. – *n.tr.].*
2. *Summa Theologica,* I, quaest. 82, art. 1. [Pasajele din această scriere sunt redate, în aproape toate cazurile, după versiunea românească editată sub coordonarea lui A. Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2009 – *n.tr.]*
3. *Ibid.,* quaest. 81, art. 3, şi quaest. 83, art. 4.
4. Duns Scotus *apud* Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy,* p. 52.
5. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy,* p. 437.
6. În contribuţia intitulată „Ce este autoritatea" din volumul *Between Past and Future,* am încercat să evidenţiez importanţa trecutului pentru înţelegerea strict romană a politicului. Vezi în special explicaţia dată triadei romane *auctoritas, religio, traditio* [ed. rom.: Hannah Arendt*, între trecut şi viitor. Opt exerciţii de gândire politică,* trad. de Louis Rinaldo Ulrich, Ed. Antet" Bucureşti, 1997 – *n.tr.].*
7. *De civitate Dei,* cartea a XII-a, cap. XIV.
8. *Summa Theologica,* I, quaest. 5, art. 4.
9. *Ibid.,* I-II, quaest. 15, art. 3.
10. *Ibid.,* I, quaest. 5, art. 1, şi I-II, quaest. 18, art. 1.
11. *Ibid.,* I, quaest. 48, art. 3.
12. *Ibid.,* quaest. 5, art. 5; quaest. 49, art. 3.
13. Apud *ibid.,* quaest. 49, art. 3.

14. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* New York, 1955, p. 375.
15. *Summa Theologica,* I, quest. 75, art. 6.
16. *Ibid.,* quaest. 81, art. 3.
17. *Ibid.,* quaest. 82, art. 4.
18. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* p. 766.
19. *Summa Theologica,* I, quaest. 29, art. 3, Răsp.
20. Augustin, *De civitate Dei,* cartea a XII-a, cap. XXI.
21. *Summa Theologua,* I, quaest. 82, art. 4.
22. *Ibid.,* quaest. 83, art. 3.
23. Formulată de Sfântul Toma *in Summa contra gentiles,* III, 26.
24. *Apud* Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willons bei Augustin, Duns Scotus und Descartes,* Strassburg, 1886, p. 61 n.
25. *Divina comedie***,** Paradisul, cântul mii, versurile 109 şi urm. [trad. rom. de Eta Boeriu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 259 – *n.tr.].*
26. *Apud* Gustav Siewerth, *Thomas von Aquín, Die menschliche Willonstreiheit. Texte... ausgewăhit & mit einer Einleitung versehen,* Düsseldorf, 1954, p. 62.
27. *Summa Theologica,* I, quaest. 79, art. 2.
28. *Ibid.,* I-II, quaest. 9, art. 1.
29. *Etica nicomahică,* cartea a X-a, li78 bi8 – 2 i; H77 b5 – 6 [ed. rom. cât., pp. 258, respectiv 254 – *n.tr.].*
30. *Summa Theologica,* I-II, quaest. io, art. 2; *Summa contra gentiles, loc. cit.*
31. *Metafizica,* I072 b3 [ed. rom. cât., p. 391 – *n.tr.].*
32. *Summa Theologica,* I-II, quaest. 11, art. 3. Cf. *Comentariul la Epistola Sf. Pavel către galateni,* cap. 5, loc. 3.
33. *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten,* Akademie Ausgabe, vol. IV, 1911, p. 429 [ed. rom.: *întemeierea metafizicii moravurilor,* trad. de Filotheia Bogoiu, Valentin Mureşan (coord.), Miki Ota şi Radu Gabriel Pâar, Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 75 – *n.tr.].*
34. Vezi, de pildă, secţiunea N a ediţiei bilingve din Duns

Scotus, *Philosophical Writing. r,* ed. and trans. Allan Wolter, Edinburgh, London, 1962, pp. 83 şi urm.

35. *Apud* Kahl, *op. cit.,* pp. 97 şi 99.
36. Vezi Efrem Bettoni, „The Originality of the Scotistic Synthesis", în John K. Ryan, Bernardine M. Bonansea, *John Duns Scotus, 1265 – 1965,* Washington, 1965, p. 234.
37. *Duns Scotus,* p. 191. În aceeaşi carte, dar într-un context diferit (p. 144), Bettoni susţine că „într-o mare măsură... originalitatea demonstraţiei scotiste [a existenţei lui Dumnezeu] constă în faptul de a fi o sinteză între Sf. Toma şi Sf. Anselm".
38. Pe lângă lucrările citate mai sus, mă folosesc în principal de: Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit,* München, Paderborn, Viena, 1971; Ludwig Walter, *Das Glaubensverstănânis bei Johannes Scotus,* München, Paderborn, Viena, 1968; Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*; Johannes Auer, *Die menschliche Willonstreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquín und Johannes Duns*

Scotus, München, 1938; Walter Hoeres, *Der Wille als reine Volkommenheit nach Duns Scotus,* München, 1962; Robert Prentice, „The Voluntarism of duns Scotus", în *Franciscan Studies,* vol. 28, Annual VI, 1968; Bérard Vogt, „The Metaphysics of Human Liberty în Duns Scotus", în *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* vol. VI, 1940.

39. *Apud* Wolter, *op. cit.,* pp. 64, 73 şi 57.
40. *Apud* Kristeller, *op. cit.,* p. 58.
41. *Apud* Wolter, *op. cit.,* p. 162 (pasaj tradus de mine).
42. *Ibid.,* p. 161 (pasaj tradus de mine).
43. *Ibid.,* n. 25 la secţiunea V, p. 184.
44. *Ibid.,* p. 73.
45. *Ibid.,* p. 75.
46. *Ibid.,* p. 72. Gilson consideră că însăşi ideea de infinit este de origine creştină. „Grecii de dinainte de era creştină n-au conceput niciodată infinitatea decât ca pe

o imperfecţiune". Vezi *the Spirit of Medieval Philosophy,* p. 55.

47. Vezi Wolter, *op. cit.,* p. 130.
48. *Apu*dătadter, *op. cit.,* p. 315.
49. *Apud* Auer, *op. cit.,* p. 86.
50. *Apud* Vogt, *op. cit.,* p. 34.
51. *Ibid.*
52. *Apud* Kahl, *op. cit.,* pp. 86 – 87.
53. Bettoni, *Duns Scotus,* p. 76.
54. Vezi Bernardine M. Bonansea, „Duns Scotus' Voluntarism", în Ryan, Bonansea, *op. cit.,* p. 92. „Non possum velle esse miserum;…s ed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate", p93, n. 38.
55. Vezi *ibid.,* pp. 89 – 90 şi n. 28. Bonansea enumeră pasajele „care par să indice posibilitatea ca voinţa să caute răul ca rău" (p. 89, n. 25).
56. *Apud Vogt, op. cit.,* p. 31.
57. Bonansea, *op. cit.,* p. 94, n. 44.
58. Vezi Vogt, *op. cit.,* p. 29, şi Bonansea, *op. cit.,* p. 86, n. 13: „Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle".
59. *Apud* Hoeres, op. cit., pp. 113 – 114.
60. *Ibid.,* p. 151. *Apud* Auer, *op. cit.,* p. 149.
61. Hoeres, *op. cit.,* p. 120. Cât timp nu este încă încheiată ediţia definitivă a scrierilor lui Duns Scotus, vor rămâne deschise o serie de întrebări privitoare la doctrina sa în aceste chestiuni.
62. Bettoni, *Duns Scotus,* p. 187.
63. *Ibid.,* p. 188".
64. Vezi Stadter, *op. cit.,* în special secţiunea consacrată lui Olivi, pp. 144 – 167.
65. Vezi Bettoni, *Duns Scotus,* p. 193, n.
66. Asemenea sintagme se întâlnesc pe alocuri. Pentru o discuţie despre acest gen de „introspecţie", vezi Béraud de Saint-Maurice, „The Contemporary Significance of Duns Scotus' Philosophy", în Ryan, Bonansea, *op. cit.,* p. 354, şi Ephrem Longpre, „lhe Psychology of duns

Scotus and Its Modernity", în *1 he Franciscan Educaţional Conference*, vol. XJI, 1931.

67. În „demonstrarea" contingenţei, Scotus invocă autoritatea lui Avicenna, citând din *Metafizica* acestuia: „Cei ce neagă primul principiu [că «Unele fiinţe sunt contingente»] ar trebui biciuiţi sau arşi cu fierul până când vor recunoaşte că nu-i acelaşi lucru să fii ars şi să nu fii ars, sau să fii biciuit şi să nu fii biciuit". Vezi Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages,* New York, 1967, p. 592.
68. Oricine e familiarizat cu disputele medievale dintre şcoli este cu siguranţă frapat de spiritul lor gâlcevitor, un fel de „erudiţie cârcotaşă" (Francis Bacon) ce urmăreşte o victorie efemeră mai presus de orice altceva. Satirele lui Erasmus şi Rabelais, ca şi atacurile lui Francis Bacon au drept ţintă atmosfera care domnea în acele şcoli şi care trebuie că le era cu totul nesuferită celor preocupaţi serios de filowfie. Pentru Scotus, vezi Saint-Maurice în Ryan, Bonansea, *op. cit.,* pp. 354 – 358.
69. Hyman, Walsh, *op. cit.,* p. 597.
70. Bonansea, *op. cit.,* p. 109, n. 90.
71. Hoeres, *op. cit.,* p. 121.
72. Bonansea, *op. cit.,* p. 89.
73. Stadter, *op. cit.,* p. 193.
74. *Ibid.*
75. Wolter, *op. cit.,* p. 80.
76. Aristotel, *Fizica,* 256 bi0 [ed. rom. cât., p. 200 – n.tr.].
77. Auer, *op. cit.,* p. 169.
78. Pentru teoria „cauzelor concurente", vezi Bonansea, *op. cit.,* pp. 109 – 110. Citatele sunt preluate în principal din P. Ch. Balie, „Une question inedite de J. Duns Scot sur la volonte", în *Recherches de théologie ancienne et medievale,* vol. 3, 1931.
79. Wolter, *op. cit.,* p. 55.
80. *Cf.* consideraţiile lui Bergson citate în cap. I al volumului de faţă, p. 221.

81. *Apud* Hoeres, *op. cit.,* p. iii, unde, din păcate, nu este reprodus originalul latin al propoziţiei „Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig".
82. Vezi Bonansea, *op. cit.,* p. 95.
83. *Apud* Hyman, Walsh, *op. cit.,* p. 596.
84. Vezi Vogt, *op. cit.,* p. 29.
85. Auer, *op. cit.,* p. 152.
86. Bettoni, *Duns Scotus,* p. 158.
87. Wolter, *op. cit.,* pp. 57 şi 177.
88... Hoeres, *op. cit.,* p. 191.
89. Stadter, *op. cit.,* pp. 288 – 289.
90. *Apud* Heidegger, *Was heiţt „Denken* Tübingen, 1954, p. 41.
91. *Apud Vogt, op. cit.,* p. 93.
92. Hoeres, *op. cit.,* p. 197.
93. Bettoni, *Duns Scotus,* p. 122.
94. Bonansea, *op. cit.,* p. 120.
95. *Ibid.,* p. 119.
96. *Ibid.* p. 120.
97. *Despre Sfânta Treime,* cartea a X-a, cap. viii, 11.
98. Bettoni, *Duns Scotus,* p. 40.
99. În interpretarea dată aici am folosit următorul text latin din *Opus Oxoniense* IY, dist. 49, quaest. 4, nu. 5 – 9: „Şi eram accippiatur quietatio pro... consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis; şi autem accipiatur quietatio pro actu quietativo în fine, dicto quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potenţia operativa non quietatur în obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum". Propun următoarea traducere: „Căci dacă se acceptă că odihna urmează după efectuarea unei lucrări desăvârşite, admit că o atingere desăvârşită a scopului precedă această odihnă; dacă însă se acceptă odihna pentru un act ce-şi află odihna în scopul său, spun că actul de iubire, care în chip firesc precedă delectarea, aduce liniştea într-un mod în care facultatea activă nu ajunge la repaus în

obiect decât prin lucrarea desăvârşită cu ajutorul căreia atinge acel obiect”.

Ioo. B643-B645 [ed. rom. cât., pp. 489 – 490 – n.tr.].

CAPITOLUL IV

CONCLUZII

1. Lewis White Beck, *op. cit.,* p. 41.
2. Pentru Pascal, vezi *Pensées,* nr. 81, ed. Pantheon; nr. 438 [527], ed. Pleiade; şi „Remarci atribuite lui Pascal”, în *Pensées,* ed. Penguin, p. 356. Pentru Donne, vezi „An Anatomy of the World; lhe First Anniversary”.
3. *Voinţa de putere,* nr. 487 [ed. rom. cât., p. 320 – n.tr.].
4. *Ibid.,* nr. 419 [ed. rom. cât, p. 267 – n.tr.].
5. Heidegger, în „Oberwindung der Metaphysik”, *op. cit.,* p. 83.
6. Pentru aceasta şi cele ce urmează, vezi în special Edgar Zilsel, „lhe Genesis of the Concept of Scientific Progress”, în *Jouirnal of the History of Idem,* 1945, vol. VI, p. 3.
7. Zilsel descoperă, astfel, geneza conceptului de Progres în experienţa şi „atitudinea intelectuală” a „meşteşugarilor superiori”.
8. *Prefacepour le Traité du Vide,* ed. Pleiade, p. 310.
9. VII, 303 c.
10. Vezi Kant, *Ideea unei istorii universale dintr-un punct de vedere cosmopolit* (1784), Introducere, în *Kant on History,* ed. Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1963, pp. 11 – 12.
11. *Ibid.* Teza a treia.
12. Schelling, *On Human Freedem,* p. 531 [ed. rom. cât., p. 43 – n.tr.].
13. *Ibid.,* p. 350.
14. Trans. ED. Wieck, J.C. Gray, New York, Evanston, London, 1968, p. 91.
15. *Vorträge und Aufiâtze,* p. 89.
16. *Voinţa de putere*, nr. 419 [vezi şi trad. din ed. rom. cât., pp. 267 – 268 – *n.tr.].*
17. *Critica raţiunii pure,* B478 [ed. rom. cât., p. 392 – n.tr.].

18. *Omenesc, prea omenesc,* nr. 2 [trad. rom. de Simion Dănilă, în F. Nietzsche, *Opere complete,* vol. 3, Ed. Hestia, Bucureşti, 1999, p. 23 – *n.tr.].*
19. *Voinţa de putere,* nr. 90 [ed. rom. cât., p. 61 – *n.tr.].*
20. *Ibid.,* nr. 1041 [ed. rom. cât., p. 646 – *n.tr.].*
21. , An Anatomy of the World; The First Anniversary".
22. *Voinţa de putere,* nr. 95 [ed. rom. cât., p. 66 – *n.tr.].*
23. *Ibid.,* nr. 84 [ed. rom. cât., p. 59 – *n.tr.].*
24. *Ibid.,* nr. 668 (pasaj tradus de autoare) [vezi şi trad. din ed. rom. cât., p. 425 – *n.tr.].*
25. *Nietzsche,* vol. I, p. 70.
26. *Dincolo de bine şi de rău,* nr. 19 [ed. rom. cât., pp. 31 – 32 – *n.tr.].*
27. *Ibid.* (subl. mea) [ed. rom. cât., p. 32 – *n.tr.].*
28. *Voinţa de putere,* nr. 693 [ed. rom. cât., p. 445 – *n.tr.].*
29. *Ibid.,* nr. 417 [ed. rom. cât., p. 266 – *n.tr.].*
30. Vezi cap. III, p. 316.
31. În *Aufoeichnungzum IV Teii von* „Also Sprach Zarathustra", *apud* Heidegger, *Was heiţt „Denken* p. 46.
32. *Voinţa de putere,* nr. 667 (pasaj tradus de autoare) [vezi şi trad. din ed. rom. cât., p. 425 – *n.tr.].*
33. *1 he Gay Science,* trans. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, cartea a N-a, nr. 310, pp. 247 – 248 *[Ştiinţa voioasă,* ed. cit., p. 199 – *n.tr.].*
34. Vezi *Gândirea,* cap. II, pp. 94 – 104.
35. *Genealogia moralei,* nr. 28 [ed. rom. cât., p. 189 – *n.tr.].*
36. *Voinţa de putere,* nr. 689 [ed. rom. cât., p. *44* – *n.tr.].*
37. *Ştiinţa voioasă,* cartea a IV-a, nr. 341 [ed. rom. cât., pp. 220 – 221 – *n.tr.].*
38. *Voinţa de putere,* nr. 664 [ed. rom. cât., pp. 421 – 422 – *n.tr.].*
39. *Ibid.,* nr. 666 (pasaj tradus de autoare) [vezi şi trad. din ed. rom. cât., p. 424 – *n.tr.].*
40. *Aşa grăit-a Zarathustra,* partea a doua, „Despre depăşirea de sine" [ed. rom. cât., p. 162 – *n.tr.].*
41. *Voinţa de putere,* nr. 660 [ed. rom. cât., p. 420 –

n.tr.].

42. *Aşa grăit-a Zarathustra,* partea a doua, „Despre mântuire” [ed. rom. cât., p. 186 – *n.tr.].*
43. *Voinţa de putere,* nr. 585 A [ed. rom. cât., pp. 380, 382 – 383 – *n.tr.].*
44. *Ştiinţa voioasă,* cartea a N-a, nr. 324 (în traducerea autoarei) [ed. rom. cât., p. 205 – *n.tr.].*
45. Vezi cap. II, pp. 256 – 266.
46. *Voinţa de putere,* nr. 585 [ed. rom. cât., p. 382 – *n.tr.].*
47. Vezi *Amurgul idolilor,* în special „Cele patru mari erori” [ed. rom. cât., pp. 47 – 58 – *n.tr.].*
48. *Aşa grăit-a Zarathustra,* partea a doua [ed. rom. cât., p. 187 – *n.tr.].*
49. *Voinţa de putere,* nr. 708 [vezi şi trad. din ed. rom. cât., pp. 455 – 456 – *n.tr.].*
50. *Ştiinţa voioasă,* cartea a IV-a, nr. 276 [ed. rom. cât., p. 177 – *n.tr.].*
51. *Aşa grăit-a Zarathustra,* partea a treia, „În revărsatul zorilor”; de asemenea „Cele şapte peceţi (sau: cântecul lui Da şi Amin)” [ed. rom. cât., pp. 210 – 213, respectiv 275 – 278 – *n.tr.].*
52. Vezi excelentul *Indice* al întregii opere a lui Heidegger, mergând până la *Wegmarken* (1968), realizat de Hildegard Feick, ed. a II-a, Tübingen, 1968. La intrarea „Wille, Wollen”, *Indicele* îl trimite pe cititor la *JSorge, Subjekt”* şi citează o frază din *Fiinţă şi timp*: „Voinţa şi dorinţa sunt înrădăcinate în *Dasein* ca grijă”. Am arătat deja că accentul pus în epoca modernă pe viitor ca dimensiune predominantă a timpului a devenit vizibil în felul în care Heidegger evidenţiază Grija, în analizele sale timpurii dedicate existenţei umane, ca existenţial fundamental. Dacă recitim secţiunile corespunzătoare din *Fiinţă şi timp* (mai cu seamă § 4 i), devine clar că mai târziu, când face analiza Voinţei, preia anumite caracteristici ale Grijii.
53. New York, 1971, p. 112.
54. Prima ediţie, Frankfurt, 1949, p. 17.

55. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universitate.*
56. Menta, *op. cit.,* p. 43.
57. *Brie/über den „Humanismus", Platom Lehre von der Wahrheit,* Bem, 1947, p. 57; traducere citată după Menta, *op. cit.,* p. 114 [trad. rom. de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, în *Repere pe drumul gândirii,* Ed. Politică, Bucureşti, 1988, p. 299 – *n.tr.].*
58. *Brie/über den „Humanismus",* p. 47 [ed. rom. cât., p. 343 – *n.tr.* |.
59. Voi. II, p. 468.
60. *Brie/Über den „Humanismus",* p. 53, trad. citată după Menta, *op. cit.,* p. 144 [ed. rom. cât., p. 297 – *n.tr.* |.
61. *Brie/Über den „Humanismus",* pp. 46 – 47 [ed. rom. cât., pp. 342 – 343 – *n.tr.* |.
62. *Nietzsche,* vol. I, p. 624.
63. *Voinţă de putere,* nr. 708 (traducerea autoarei) [vezi şi trad. din ed. rom. cât., pp. 455 – 456 – *n.tr.].*
64. *Nietzsche,* vol. II, p. 272. În Menta, *op. cit.,* p. 179.
65. *Nietzsche,* vol. I, pp. 63 – 64.
66. *Ibid.,* p. 161.
67. *Ibid.,* vol. II, p. 462.
68. *Ibid.,* p. 265.
69. *Ibid.,* p. 267.
70. Pp. 92 – 93 (traducerea autoarei).
71. *Gelassenheit,* p. 33; *Discurs despre gândire,* p. 60.
72. *Legile,* I, 644 [vezi şi trad. din ed. rom. cât? p. 61 – *n.tr.].*
73. *Voinţa de putere,* nr. 90 [vezi şi trad. din ed. rom. cât., p. 61 – *n.tr.].*
74. *Die Technik und die Kehre,* Pfullingen, 1962, p. 40.
75. Citat din Jean Beaufret, *Dialegue avec Heidegger,* Paris, 1974, vol. III, p. 204.
76. Valéry, *Tel quel,* în: *Oeuvres de Paul Valleryi,* ed. Pleiade, Dijon, 1960, vol. II, p. 560.
77. *Sein und Zeit, §* 57, pp. 276 – 277 [ed. rom. cât., p. 367 – n.tr.].
78. *Ibid.,* § 53, p. 261 [ed. rom. cât., p. 347 – n.tr.].

79. *Vorträge und Aufiätze,* pp. 177 şi 256.
80. *Sein und Zeit,* § 54, p. 267 [ed. rom. cât., p. 354: „Prin cuvântul «sine» am răspuns mai devreme la întrebarea privitoare la «cine»-le Dasein-ului... Faptul-de-a-fi-sine autentic se determină ca o modificare de ordin existenţiei a impersonalului «Se»”.
- n.tr.].
81. *Ibid.,* pp. 138 – 143; cf. p. 183.
82. Bergson, *Time and Free Will,* pp. 128 – 130, 133.
83. *Ibid.,* pp. 138 – 143; cf. p. 183.
84. Bergson, *Creative Mind*, trans. Mabelle L. Andison, New York, 1946, pp. 27 şi 22.
85. Pp. 53 – 64.
86. *Sein und Zeit,* § 34, p. 162. [Fraza din care este citată formularea sună astfel (ed. rom. cât., p. 222): „Comunicarea posibilităţilor existenţiale ale situării afective, adică deschiderea existenţei, poate să devină un ţel propriu al discursului «poetic»”.
- n.tr.].
87. Pp. 329 Şi 470 – 471.
88. *Sein und Zeit,* să 54 – 55, mai cu seamă pp. 268 şi urm. [ed. rom. cât, pp. 355 – 361, mai ales 355 – 358 – n.tr.].
89. *Ibid.,* § 58, p. 287 [ed. rom. cât., p. 381 – *n* tr.].
90. *Ibid.,* p. 284 [ed. rom. cât., p. 376 – n.tr.].
91. *Ibid.,* să 59 – 60, pp. 294 – 295 [ed. rom. cât., pp. 389 – 391 – n.tr.].
92. *Ibid., §* 60, p. 300 [ed. rom. cât., pp. 397 – 398 – n.tr.].
93. *Ibid., §* 34, p. 163 [ed. rom. cât., p. 223 – n.tr.].
94. *Sein und Zeit, §* 59, p. 294 [ed. rom. cât., p. 390 – n.tr.].
95. *Ibid.,* să 59 – 60, p. 295 [ed. rom. cât., p. 391 – n.tr.].
96. Folosesc şi citez traducerea lui David Farell Krell, publicată pentru prima oară în *Arion,* serie nouă, vol. 1, nr. 4, 1975, pp. 580 – 581.
97. Întregul pasaj, din care citez aici în traducere proprie, sună astfel: „Wir leben... als ob wir pochend

vor den Toren standen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschicht vielleicht im ganz Intimen, was se noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht cine Welt begrunden wird, wenn es aus der Zerstreuung sich begegnet". Cred că această conferinţă ţinută la Geneva a fost publicată în revista *Wandlung,* însă a fost preluată în prefaţa la volanul *Şase eseuri,* Heidelberg, 1948, o antologie de eseuri pe care le-am scris în anii '40.

98. „Fragmentul din Anaximandru", în *Arion,* p. 584.
99. *Ibid.* p. 596.
100. „Scrisoare despre «umanism»", apărută acum în *Wegmarken,* Frânărrt, 1967, p. 191 [ed. rom. cât., p. 297 – n.tr.].
101. „Fragmentul din Anaximandru", în *Arion,* p. 595.
102. Fragm. 123 [în *Filosofia greacă până la Platon,* ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 366 - n.tr.].
103. P. 591.
104. *Ibid.,* p. 596.
105. *Ibid.,* p. 591.
106. *Ibid.,* p. 618.
107. *Ibid...* p. 591.
108. *Ibid.,* p. 592.
109. *Ibid.,* p. 609.
110. *Ibid.,* p. 626.
111. Poem nepublicat, scris în jurul anului 1950.
112. P. 611.
113. *Ibid.,* p. 609.
114. Ca să evităm neînţelegerile: ambele citate sunt atât de bine cunoscute, încât ele fac parte din patrimoniul limbii germane. Orice vorbitor de germană se va gândi în mod spontan la aceste rânduri fără să fi fost neapărat influenţat de Goethe. [Trad. rom.: „Cel care făptuieşte e mereu vinovat" şi „Omul greşeşte de câte ori doreşte" – *n.tr.].*
115. P. 623.
116. Heidegger, *Sein und Zeit, §* 57.

117. Thomas Kuhn, *1 he Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, 1962, p. 172 *[Structura revoluţiilor ştiinţifice,* ed. cit., p. 239 – *n.tr.].*
118. *1 he Lives of a Cel/* New York, 1974.
119. Vezi *Newsweek,* 24 iunie 1974, p. 89. *no. Ibid.*
121. *Esprit des Lois,* cartea a XII-a, cap. 2.
122. *Ibid.,* cartea a XI-a, cap. 6.
123. *Apu. d* Franz Neumann, Introducere la Montesquieu, *1 heSpirit of the Laws,* trans. Thomas Nugent, New York, 1949, p. xl.
124. *Esprit des Lois,* cartea a XI-a, cap. 3.
125. *Ibid.,* cartea I, cap. 1, cartea a VI-a, cap. 1 şi 2.
126. Vezi, de exemplu, R.W.B. Lewis, „Homer and Virgil – The Double Themes", *Furioso,* Spring, 1950, p. 24: „Referirile explicite şi recurente la *Iliada.* din acele cărţi [ale *Eneidei]* nu slujesc realizarea unei paralele, ci a unei inversări".
127. *Critica raţiunii pure,* B478 [ed. rom. cât., p. 392 – *n.tr.].*
128. *Eneida.* cântul al III-lea, vv. 1 – 12, în *Virgits Works,* trans. William C. McDermott, Modern Library, New York, 1950, p. 44 [trad. rom. de Eugen Lovinescu, Ed. Tineretului, Bucureşti, 1964, p. 122 – *n.tr.].*
129. *Bucolica a patra* [ed. rom. Publius Vergilius Maro, *Bucolice. Georgice,* trad. de G.I. Tohăneanu, Ed. Amarcord, Timişoara, I97> p. 60 – *n.tr.].*
130. Am împrumutat această formulă fericită pentru desemnarea comunităţilor din extrem de utilul eseu „The Character of the Modern European State", în Michael Oakeshott, *On Human Conduct,* Oxford, 1975, p. 199.
131. *De republica,* I, 7 [ed. rom. cât., p. 160 – *n.tr.].*
132. *Oeuvres,* ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 623; *1 he Works of John Ada.ms,* ed. Charles Francis Adams, Boston, 1850 – 1856, vol. VI, 1851, p. 281.
133. Cântul al VI-lea, vv. 790 – 794 [ed. rom. cât., p. 228 – *n.tr.].*
134. *Bucolica a patra.* [După aceeaşi ed. rom. amintită la

nota 129 sunt redate şi fragmentele citate ceva mai departe din *Georgicen. tr.]*

135. Există o enormă literatură pe această temă; o lucrare foarte utilă este *Die Acneis und Homer,* a lui Georg Nikolaus Knauer, Göttingen, 1964.

136. *Eneida.,* cântul al VII-lea, v. 206 [ed. rom. cât., p. 241 – *n.tr.].*

137. *Apud* George Steiner, *Afier Babei*, New York, London, 1975, p. 132 [ed. rom.: *După Babei,* trad. de Valentin Negoiţă şi Ştefan Avădanei, Ed. Univers, Bucureşti, 1983, p. 173 – *n. tr-.].*

138. R.J.E. Clausius (1822 – 1888), fizician şi matematician german, care a enunţat principiul al doilea al termodinamicii, a introdus conceptul de entropie. „Postulând că entropia universului creşte continuu, el prezicea că acesta va dispărea «murind de căldură» atunci când tot ce se găseşte în el va atinge aceeaşi temperatură" (*Columbia Encyclopedia,* ed. a III-a) – nota editoarei.

139. *Cetatea lui Dumnezeu,* cartea a XII-a, cap. XX.

Indice

VOLUMUL I. GÂNDIREA

absenţă (aer absent, distrat; detaşare) 55, 78, 82

absenţa gândirii 70, 71, 165 activitate 71, «5, 116, 118, 119, 150, 153 actor 27, 40, 89 – 91, 121 acţiune 14, 91, 92, 123, 164, 176, 181, 193, 195

Adams, John 70, 149 adevăr 22, 29 – 31, 57, 58, 60 – 66, 87, 88, 94, 95, 108, 111 – 115, 127, 170 afirmare absolută 135 – 137, 139 Alcibiade 161

analogie 97 – 99, 101, 102 – 104, 186 Anaxagora 123, 126, 132 Anaximandru 124 Anselm de Canterbury 63, 95 anticipare 190

aparenţă 41 – 44, 49, 50, 53, 56, 72, 87, 164 apariţie autentică 34, 35, 42, 43, 45 fiinţa ca temei al 46 coincidenţa dintre şi fiinţă 25, 26 primatul 28 – 30 arătare şi ascundere 30, 57 în scopul amăgirii 43 aparenţele

presupun 42 adevărul din spatele 29 ca nevoie de auto-expunere 27.
33, 34> 38, 40 lumea 17, 20, 37
Aquíno, Toma ci 46, 53, 54, 68, 112, 155 *archdi* «4 Aristarh 56
Aristotel 14, 16, 26, 38, 39, 56, 60, 62, 81, 85, 89, 94, 95, 98, 100 – 103, 108, no, 113 – 117, 121, 124 – 127, 130, 134, 140, 142, 148 – 150, 156, 170, 173, 175, 179, 180 artă 53, 64, 170 Auden, W.H. 192 Augustin 39, 75, 182, 194 Augustus 140 auto-prezentare 40, 41 auz 105, 106, 112
Benjamin, Walter «5 Bergson, Henri «5, n6, 193 *bios theoretikâs* 90, 142, 179, 181 Blake 185
Blumenberg, Hans 107 Boethius 147, 148, 150
Carnap, Rudolf 16 Cato 15, «6, 196 cauză 18
Cicero 15, 100, «9, 124, 140, 141, 145 – 148 *cogito* 26
cogitare 73
res cogitans 26, 51, 52
cogniţie 21 – 23, 57, 60, 63 – 65, 70, 87, 162 Coleridge, Samuel Taylor 133 comunitate I46
concept 96, 98, I56, ibo, I62, I64 *Condiţia umană* (Arendt) I4 Confucius 96
conştienţi (conştiinţă de sine) 26, 4I, 46, 7I, 73, 77, 78, 144, 168, 171, 172 – 175, I77 conştiinţă (conştiinţă morală; cuget) 13, I74-I77, I95 contemplare 14, 15, 19
tăcută 114, H5, 127, 130, 157 *vita contemplativa* 15 contingenţă 6I, 62, 87, I28 contradicţie 170, 173 corp/trup 81, 82, 149 uitarea – 150, 151, 186 Cresus 151 Critias 161
cunoaştere 15, 19, 21, 22, 64 – 66, 76, 84, 96, 108, 114, H5, 117, 145, 176, 177 acordul dintre – şi obiectul ei 113, 115
Dante Alighieri 155 Democrit I8, 39, 56, I50, I64, I68 Descartes, René 14, 15, 19, 23, 26, 50, 51, 55, 60, 82
dialog 95, III, II2, I7I, I77 interior 170 cuvântare vie ho tăcut 36, H5, 170, 174, 175 vorbire-despre, *dialegesthai* ho Diogenes Laertios 89 Diotima I24, I55 dispariţie 26, 28 divinitate 125, 126, 139 Dumnezeu îi 12, 14 – 18, 44, 45,

62, 105, 107
Dieu trompeur 51, 52 şi libertatea, nemurirea 21 a murit 16, 17
Duns Scotus, John 62, 63, 68, 83
Eichmann, Adolf 11 – 14 Einstein, Albert 126 elogiu 132
emblemă 96, 98, ioi, 103 emoţie 35 – 37, 40, 44 Epictet 142, 143, 145, 147, 148 epicureic, epicureism 70, 141 Ermotimos 126 esenţe 144, 180 estetică 195
etern-durabilul 121, 187 eternitate 190, 191 etică 13, 14, 161, 163, 181, 195, 200 excelenţă *(arete}* 121, 124 existenţă 136, 176
experienţă senzorială 15, 16, 18, 20, 22, 37, 51, 52, 61, 93, 96, 97, ioi, 104, 172, 178
Fenollosa, Ernest ioi fericire 151, 152, 166 fiinţă 18, 22, 28, 29, 54, 105, 124, 125, I33-I37, I44, 172, I73, I94 t o – („un singur om fiind") 166, 167 adevărata – 16 filosofare 151 finitudine i8 i, i90 frică 150
frumosul *(to kalan)* 26, 121, 122, 124, 137, I39> 164 lipsa – 164 funcţionalism 32
gândire gând secund 76, 84, 175 – ca dialog 173
discursivă 95, 96, III, i27, i82 eul gânditor 22, 46 – 51, 55, 56, 70, 74»
77, 78, 84, 86, 88, 104, 105, 116, H7, 128, 144, 153, 164 169, 17I, 172, 176, 179 – 181 – 183, 185, 186, 188, 191, 195 gând-experiment 137 gând congelat i57, ibo, ibi lipsa de patrie a – apatridă 180, 181 intensitatea experienţei – 179 plăcerea – 116
senzaţia de a fi viu ca metaforă a... 178
tradiţia de... îi gânditori de profesie 11, 20, 56, 76, 78, 79, 85, 144, 153, 154, 158 Gibbon, Edward 150 Gilson, Étienne 46, 155 Goethe, Johann Wofgang von 102, 130 Gorgias, sofistul 31 Grotius, Hugo 62 gust 105, 195
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 17, 23, 29, 41, 63 – 65, 69, 79, 86 – 88, 92, 95, 117, 128, 137, 140, 141, 144, 153, 162, 187, 194, 195
Heidegger, Martin 16 – 18, 22, 29, 70, 77, 85, 103, 105, 109, m-115, 117, 132, 134, 138, 160, 168, 169, 184,

185 Heradit 70, 102, 103, 105, 124, 125, 132, 133, 190
Herder, Johann Gottfried 130 Herodot 120, 127, 151, 196 Hesiod 121, 131 Hobbes, Thomas 15
Homer 48, 101 – 103, 120 – 123, 125, 131, 139, 196
Hume, David 69
Husserl, Edmund 16, 49, 55, 144
Idealism german 23, 65
Idei 45, 99
Identitate şi diferenţă 168, 171, 172 imaginaţie 38, 74, 75, 82, 84, 96, 142, 143 productivă 83 impresii 143 – 145
Inefabil 104, 107, 109, 113, 115, 116, 165 infinitate 183, 189
Intelect, *Verstand* 20 – 23, 44, 60, 61, 65 *intellectus* 21 interioritate 93, 193
Intuiţie 44, 47, 65, 66, 72, 74, 96, 98, 105, 111 – 116, 170
Invizibile, invizibilitate 20, 28, 36, 47, 54, 59, 68, 70 – 72, 75, 82 – 84, 94, 96, 99
104, 106, 110, 113, 116, 121, 123, 132, 133, I37. I39.157, 160, 177, 180, 183, 193 ipocrizie 41, 43 istorie 92, 128, 191 iubire *(eros)* 40, 124, 164, 165 îndoiala carteziană 179
Jaspers, Karl 170, 176 Jonas, Hans 105, 106 judecare 68, 69, 73 – 75, 88 – 92, 99, 105, III, 120, 129, 151, 152, 159, 177, 193 – 196
Kafka, Franz 169, 183 – 187, 189, 190 Kahn, Charles 125
Kant, Immanuel 11, 13, 17, 21 – 23, 29, 30, 43 – 48, 52, 56, 60, 62 – 68, 70 – 74, 80, 84 – 86, 90 – 93, 95, 96, 98, 99, 103, III, 113, 115, 120, 129, I34 – I37, I53>
172, 174, 177, 182, 191, 194, 195 Kuhn, Thomas 59
Leibniz, Gottfried 61, 62, 134, 135 libertate 63, 193
limbaj 36, 55, 94, 97, 99, 100, 103, 104, 106, 109, 112, 160 primitiv i57 *vs* gândire 94 – 96 Locke, John 36
logos 16, 94, 95, 97, 100, 110, III, 121, 127, 132, 133, 142, 150, 156, 164 ca dare de seamă 96 – 97 tensiunea dintre *theoria* şi... 113, 114 Lucreţiu i29, i30, i4 i, i45

lucru-în-sine 44 – 46, 48, 106 lume 27 – 3 2
„Inteligibilă 45 oamenii sunt ai... 26, 28 lumea gândirii 184 lumea numenală i79 luminare, înţelegere *(phronesis)* iii
Machiavelli, NiccolO 121 Marx, Karl 15, 29, 50, 162, 194, 195 matematică i5, 2 i McKeon, Richard 17, 130 meditaţie i4, 83, i57
Melville, Herman 12 memorie 74, 75, 82, 143, 144 Mendelssohn, Moses 17 Mercier de la Riviere 62 Merleau-Ponty, Maurice 28, 37, 38, 50, 52, 57, 179
metafizică 16 – 22, 65, 99, «3, «5, «9, 120, 128, 130, 134, 137, 187, 191 metaforă 36, 37, 44, 74, 82, 98 – 107, m118, 160, 169, 174, 178, 185 – 190 mirare 108, «4, 126, 130 – 140, 153, 165 admiraţie 123, 131, 132, 135 – 139 moarte 77, 78, 81, 145, 146, 151, 158, 176, 184, 187
Montesquieu, Charles, baron de 73 morală 13, 91, 147, 161, 162, 166, 168, 174, 176, 177, 195 mulţi (cei...) 175
naştere 80 natură 132 necesitate 61, 62 nefiinţă 134 – 137, 144
nemurire 20, 21, 45, 51, 65, 67, 82, 119130, 145 Nero 145
nicăieri-ul 180 – 182, 186 Nietzsche, Friedrich 17 – 19, 26, 52, 88, 108, 109, 137, 162, 184, 185, 194 nihilism 162
non-contradicţie, principiul... «5, 170 *nous* 14 38, 51, 97, 100, 108, III, «4, «5, «7, 125 – 127, 142 activitatea... 127, 128 *noein* 38 *noesis* 16, 17
obiect 49, 50
obiecte ale gândirii, produse ale gândirii 45, 53.54, 62, 64, 65, 67, 75, 76, 87, 93, 100, 122, 128, 143, 169, 182 Odiseu şi Ahile 122 şi Penelopa 102 Olivi, Petrus Johannis 72
Orfeu, şi Euridice 83 organe de simţ 25, 26
paralogisme metafizice 19, 22, 28, 30, 48, 104, 109, 179, 191, 194... celor două l-wni 18, 19, 28, 29, 46, 72, 77, 104, 179, 181
Parmenide 18, 20, 29, 51, 54, 78, 89, 102, 103, 124 –

126, 133 – 135, 138, 139, 144, 168, 187
Pascal, Blaise 140 pasivitate 72, 74 Pavel, apostolul 194
părere (mi-separe, *dokei moi)* 27, 40, 42, 52, 53, 90
Peirce, Charles Sanders 54 percepţie 15, 16, 143
percepţie senzorială 60 – 62, 66, 75, 81, 84, no, III, 123, 130, 138, 143, 152 perfecţiune 134 Pericle 123, 124, 164
perplexitate 132, 136, 138, 152, 159, 163, 165 *aporia* 108, 130, 131, 152, 156, 166 Philon din Alexandria 105 Pindar 122
Pitagora 62, 89, 90, 120, 121, 131, 133, 154, 187
Platon 14, 15, 20, 28, 29, 51, 56, 58, 62, 65, 69, 71, 77 – 82, 84, 86, 89, 91, 93, 95, 99, ioo, 108 – 12, 14, 120, 121, 124 – 126, 128, 130 – 140, 148, 153 – 156, 158 – 160, 162, 165, 166, 168 – 170, 172 şi Peştera 29, 79, 93, 103, 121, 138 plăcere 26, 40, 41 pluralitate 73, 92, 169, 171 poezie 16, 97, 100 – 102, 122, 125, 155 politică 82, 140, 147, 151, 161, 162, 166, 176, 177, 180, 181, 191, 195, 196 Portmann, Adolph 32 – 35, 42, 44 49, 55 Pound, Ezra 101 *praxis* 15
prejudecăţi metafizice 35, 71 prezent neclintit *(nune stans)* 83, 128, 183, 190, 191
prietenie 172, 173, 176
progres 32, 57, 58, 61, 63, 92, 194, 195 psihanaliză 39, 107 psihologie 32, 39 puţini (cei...) 154, 166, 175
raţionament de simţ comun 55 – 57, 59, 6163, 66, 81, 86, 87, 98 raţiune, *Verniună* 21, 22, 44, 60, 659, 95, 100, 106, 135, 142, 193, 195 definită 64 matematică 170 practică 174 speculativă 65, 98, 136 răul 11 – 13, 138, 148, 164, 165 a îndura răul 167, 188 realitate 28, 30, 41 – 44, 49 – 56, 59, 66, 67, 70, 72, 74, 77, 78, 143, 169, 179, 180, 185 punerea între paranteze a... 143, 144... obiectivă 26, 27 retragerea din... 143 reamintire 74, 82, 83, 104, 122, 123, 190 reflecţie 36, 37, 186
reflexivitate 40, 69, 73, 74, 85, 86, 88, 91.
92
retragere 20, 28, 30, 37, 48 – 51, 55, 57, 58, 68, 74 –

76, 82, 84, 85, 88 – 90, 92, 94, 98, 126, 143 – 145, 149, 180 – 183, 186 *Richard III* (Shakespeare) 12, 173 – 175 Riezler, Kurt 102

Sartre, Jean-Paul 136 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 135, 194 schemă 64, 96

Schiller, Ferdinand Carming Scott 88 Schopenhauer, Arthur 77, 149 Scipio 145, 146, 148 scriere, semnele chinezeşti 96, 97… hieroglifică 87

părerea lui Platon despre scris 109 Seneca 145

sens 21, 22, 37, 55, 60 – 64, 66, 76, 78, 84.

85, 90, 94, 95, 114 – 117, 131, 136, 138, 153, 161, 164, 191, 193

Siger de Brabant 155

simţ comun 53 – 56, 59 – 63, 70, 76 – 80, 85.

86, 112, 153, 193

sine 149, 153, 173, 175, 177, 186 singurătate, însingurare 170 soartă 148

Socrate 79, 96, 113, 124, 131, 138, 139, 148, 151, 152 – 168, 170 – 175, 177, 178, 180, 195 Sofocle 149, 160 solipsism 50, 52

solitudine 50, 79, 87, 170, 172, 179 Solon 139, 151 – 153, 156 spaţialitate 180, 182 spectacol 121, 149

spectator 25, 27, 28, 40, 49, 51, 88 – 94, 120123, 129 – 131, 167, 184, 187 Spinoza, Benedict de 137, 168, 176 spirit/minte 36 – 39, 71, 72, 90, 98, 186 Strawson, Peter Frederick 48 stoici, stoicism 72, 77 suflet 35 – 40, 71, 72, 94 suprafaţă 31, 32, 34 – 36, 41, 43, 114

şiruri/secvenţe/suite de gânduri 55, 82, 88, 96, 176, 182, 188 ştiinţă 15, 29, 31, 56, 61 62

technè 142 tehnologie 31, 59 Thales 80 *theoria* 106, 113, 117 Thorson, Thomas L. 54, 55 tihnă 88 – 90

timp 26, 27, 44, 83, 146, 181 – 183, 186 – 190, 193

„Şi acum-ul 184, 185, 188, 189 continuumul… 183, 184, 186 metafora spaţială a… 183 timpurile… 183 – 196 atemporalitatea… 190 tradiţii 14, 20 Tucidide 123, 167

Unamuno y Jugo, Miguel de 11 universale 180, 181

Valéry, Paul 77, 178, 179, 182, 190 valori 158, 160 – 163, 176 Van Gogh, Vincent 169

văz/vedere 105, 106, III, «4, 115, 120 vedere/văz 97, 98, 105, no, III, 13 viaţă n6
ca *bios theoretikos* 90, 142, 179, 181 metafora... 117 de străin 179 Virgiliu 140 visătorii raţiunii 17 vise 47, 52, 179, 187 *vita activa* 14, 15 *vita contemplativa* 15
voire, voinţă 68, 69, 73> 74, 88, 89, 93, 105, 135, 142 – 144, 176 voliţiune/act de voinţă 13, 194 Voltaire, Frţois-Marie Arouet 129 vorbire 36, 39, 94, 95, 103, 109, no, 112, 14, 115, 127, 132, 133, 164... tăcută 280, 281
Whitehead, Alfred North 160 Wittgenstein, Ludwig 16, 52, 55, 97, 109, n8
Xenofan 42
Xenofon 155, 158, 160, 179
Zenon, stoicul 77 Zhuangzi 179
VOLUMUL AL DOILEA. VOIREA
activum, factivum 316, 319 actualitate, potenţialitate 207, 220, 221, 313 – 316, 319, 374
acţiune 207, 208, 221, 243 – 245, 253, 294.
300, 349, 350, 353, 354, 362, 363, 366372, 374, 377, 38 i, 382
Adams, John 375, 376 Adenauer, Konrad 357 adevăr 201, 212 – 214, 218, 231, 234 – 236, 243.
246, 247, 259, 268, 270, 29 i-293, 295.
296, 298, 304, 305, 310, 322, 340, 344, 348, 349, 358 – 361, 364, 365, 368 adevăruri matematice 310 afirmare 270, 310, 311
Albertus Magnus 299 alegere liberă, liber-arbitru 247, 253, 270, 271, 293, 296, 298, 308, 321 Anaximandru 357 – 359, 361, 362 Anselm din Canterbury 290, 291, 303 apariţii 203, 220, 223, 225, 226, 230, 240, 248, 251, 258, 261, 266, 274, 281, 336, 341, 344, 356, 358 – 360 Aquíno, Torna d 290 – 302, 304, 309, 324 argumentare 257 – 260, 262, 263, 269, 30 i, 302
Aristotel 200, 202, 204, 205 – 210, 221, 228, 242 – 247, 253, 259, 261, 265, 268, 270.
276, 277, 290, 29 i, 294, 295, 297, 300.
302, 303, 309, 312, 314, 316, 321, 368.
374, 393, 394

Auden, W.H. 274, 355 Augustin, sfântul 201, 202, 204, 210, 224, 227, 228, 252, 254 – 256, 262, 264, 266305, 309, 3I5, 3I7 – 3I9, 330 – 332, 382.
383, 389
Augustus, împăratul 377, 378 Bacon, Francis 324
Bergson, Henri 199, 201, 204, 205, 221 – 223, 282, 352, 353, 386 Bettoni, Efrem 302 Bohr, Niels 365 Brown, Peter 268 Brunschvicq, Leon 232 Buber, Martin 368
Camus, Albert 262, 264 cauzalitate 199, 223, 271, 289, 312, 315, 335, 337, 340, 348, 374
Cicero 226, 250, 267, 285, 375, 406, 407, 413
cogito 201, 223, 248, 252, 322, 364 comunităţi 367, 368, 374 COJ – l simţământ 264 – 266, 296, 368, 369 conştienţă (conştiinţă de sine) 200, 248, 259, 277, 348, 352
conştiinţă (conştiinţă morală; cuget) 248, 278, 353, 356, 362, 367 contemplare 299 – 30 i contingenţă 206, 207, 218, 219, 221, 222, 243, 271, 309 – 315, 319, 363, 364, 366 corp/trup 261, 277, 279 creativitate 310, 339, 344, 347, 352, 353, 383
creaţie, *creatio ex nihilo* 220, 228, 229, 256, 274, 282, 285, 288, 310, 311, 313, 362, 370.
374, 375, 380
credinţă 199, 220, 222, 229, 250, 255, 273, 274, 284, 286, 290, 293, 303 – 305, 376 cunoaştere 260, 271, 280, 281, 284, 286, 292
Dante Alighieri 299 deliberare 216 Democrit 266
Descartes, René 201, 212, 217, 218, 223, 248, 308, 321 – 323, 330, 350, 355 desfătare, delectare 317 destin 348, 360, 361 determinism 223
devenire 209, 231, 232, 236 – 239, 314, 340, 341, 345, 359
diferenţă ontologică 343, 344, 358 – 360 Donne, John 323, 330 dorinţă 201, 206, 219, 242 – 247, 253, 262, 268, 270, 271, 276, 278, 283, 295, 296, 298, 299, 305, 306, 308, 311, 317 – 319.
326, 332, 334, 349
dreptate 249, 250

Dumnezeu-Creatorul 255, 256, 273, 289, 297, 310, 374, 375
Duns Scotus, John 202, 222, 227, 270, 282, 283, 293, 297, 299, 301 – 320, 333, 334, 363, 391
Eckhart, Meister 228, 229, 242, 250 – 252, 266, 273, 395 Einstein, Albert 364, 365 Engels, Friedrich 382 Epictet 256 – 265, 269, 317, 340 eterna reîntoarcere 209, 210, 212, 213, 334 – 338, 340, 345, 346
eternitate 204, 234, 235, 285, 286, 289, 334, 368, 376 etică 200, 201 Euripide 253
experimente mentale 216, 303, 309, 323, 331, 336, 337, 339, 341
fabricare 221, 316 fatalism 226, 285, 383 fericire 245, 246, 257, 258, 262, 267, 298300, 306, 307, 318, 322, 329 Fichte, Johann Gottlieb 322 fiinţă 209, 211 – 213, 215, 218 – 220, 222, 231 – 236, 238, 239, 255, 264, 272, 273, 280, 285, 293 – 298, 300, 304 – 306, 310, 311, 313, 316, 317, 328, 334, 340, 341, 343 – 345, 348 – 350 – 352, 354 – 363, 369, 374, 383, 400, 408 filosofie 257, 258, 260, 267 finitudine 304
gândire 199, 205, 211, 225, 227, 281, 343.
344, 349, 350, 355, 357 eul gânditor 191, 195, 200, 203 – 205, 214, 216, 218, 219, 224 – 230, 232, 233, 236, 237, 240, 248, 253, 254, 258, 265, 314, 323, 327, 329, 336, 344, 348, 365… şi mulţumire 354, 355, 361 – 363 gânditori de profesie 200, 223, 224, 363, 366
Gilson, Étienne 207, 208, 290, 291, 295, 386
Goethe, Johann Wolfgang von 326, 353, 362, 363
Grigore IX, papa 290 grijă, *Sorge* 213, 227, 350 – 352
har 249, 253, 254, 270, 271, 274, 276, 278, 279, 286, 315, 332 Harrington, James 377 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 207, 212, 214, 216, 219, 224, 226, 229 – 239, 248, 289, 297, 314, 321, 322, 325 – 327, 348, 349, 356, 366, 382
Heidegger, Martin 202, 213, 214, 232, 233, 237, 238, 271, 306, 317, 323, 328, 329, 331, 332, 340, 342 – 363, 395 Heisenberg, Werner 364, 365 Henric de Gand 302
Heraclit 358, 359

Hobbes, Thomas 208, 214 – 217, 321 Homer 209, 336, 371
Imaginaţie 261, 387 impresii 258, 259, 261, 265, 281 individualitate 288
Intelect 201, 204, 216, 222, 224, 270, 271, 280 – 284, 290 – 301, 302, 304 – 308, 310, 311, 315, 317, 318, 364, 365, 405, 406, 411 intenţie 337, 338, 340 – 342 interioritate, înăuntru 223, 230, 248, 250252, 255, 257, 259, 261, 264, 266, 282284, 309
lov 255, 272
Istorie 199, 200, 207 – 209, 210 – 212, 219.
226, 238, 239, 325 – 327, 344, 345, 360.
380, 381
Iisus 228, 229, 249 – 252, 254, 267 iubire 276, 277, 283, 284, 298 – 301, 309, 311, 317, 318
Început 202, 208 – 210, 220, 235, 237 – 239.
243, 245, 287 – 289, 330, 344, 357, 369.
370, 372 – 375, 377 – 379, 381 – 383 înclinaţii 209, 242, 252, 254, 295, 307, 308, 315
Înstrăinare 230, 262, 265, 274, 292 întemeiere/fundare 370, 371, 374, 377 – 382 înviere 255, 304, 305
Jaspers, Karl 213, 357, 368, 388 Jefferson, Thomas 367, 375 judecată 310 Jünger, Ernst 3 57
Kafka, Franz 169
Kant, Immanuel 200 – 202, 211, 212, 214, 216, 218, 220, 221, 223, 228, 242, 247, 248, 289, 295, 301, 319 – 323, 325 – 328.
330, 335, 348, 363, 365, 372
Kierkegaard, Soren 297 Kojève, Alexandre 229, 236 lăsare-de-a-ţi, serenitate *(Gelassenheit)* 348, 357
lege 249 – 251, 269, 270 Leibniz, Gottfried 212, 226, 228, 229, 308, 321, 363
libertate 199, 201, 202, 208, 210 – 218, 221224, 236, 240, 246, 247, 251, 252, 270, 273, 282, 284, 289, 290, 306 – 316, 319, 320, 348, 363, 364, 366 – 374, 376, 377, 381 – 383
umană 219, 244, 245, 305, 306... interioară 201, 262

libertate filowfică 366 – 368 libertate, politică 367 – 369 limbă 358
Luther, Martin 290
Machiavelli, NiccolO 377, 378 Mandelştam, Osip 274, 354 maniheism/erezia maniheistă 269, 276 Marx, Karl 226, 239, 325, 339, 381, 382 Menta, J.L. 342
memorie 204, 205, 207, 221, 228, 237, 244, 280 – 284, 286, 287, 294, 370, 374, 378 metaforă 205, 254, 257, 284, 325, 335, 336 mijloace şi scopuri 246, 247, 277, 294, 299 – 301, 308, 311, 315, 316 Mill, John Stuart 200, 216, 277, 278, 279, 284, 314 mirarea 212
mişcare 204, 208, 209, 211, 215, 219, 226, 230, 232, 233, 237 – 239, 242, 243, 276, 287 – 289, 300, 312, 313, 319, 341, 358 moarte 232 – 234, 251, 254, 257, 258, 262, 263, 273, 305, 317, 350, 351, 361, 362 Montesquieu, Charles, baron de 366369
moralitate 278, 310, 380 Mumford, Lewis 336, 364
Napoleon Bonaparte 349 natalitate, nativitate 289, 290, 379, 383 natură 348, 358, 380, 381 necesitate 221 – 224, 292, 307, 310, 315, 319, 320, 363, 364
negaţie 226, 231, 239, 257, 264, 3.
347
nemurire 249, 250, 262, 263 Nietzsche, Friedrich 200, 202, 209, 212214, 216, 217, 227, 239, 278, 296, 306.
315, 317, 322, 323, 328 – 342, 344 – 349, 352, 354, 357, 36 i, 382 nihilism 317, 330, 339, 361 non-contradicţie, principiul 201, 218, 244, 247
nou, noutate 223, 288, 377
nour 207, 243, 244, 246, 247, 259, 321
nanertanr 204, 205, 227, 233
obiecte ale gândirii 237, 240, 241, 309.
327, 374
Olivi, Petrus Johannis 303, 308, 309, 311 omnipotenţă 256, 264, 265, 310, 312, 340 opinie 208, 260, 262 Ovidiu 253
paraiogisme metafizice 200, 240, 241, 328, 341, 349
Parmenide 203, 211, 239 Pascal, Blaise 322, 323, 325, 327, 330, 331 Pavel, apostolul 199, 202, 210, 224,

242, 248 – 257, 264 – 270, 272, 274, 284, 286, 290, 301, 315, 317, 319 percepţie 281, 283 phro nesir 244 – 247 Pico della Mirandola 303 Pitagora 259 Planck, Max 365 – 368 Platon 200, 203, 208, 212, 216, 225, 227, 233, 242, 243, 248, 264, 286, 291, 299, 315.326, 345, 349, 354, 370 plăcere, şi durere 204, 300, 333, 334 383 Plotin 234, 245 pluralitate 312, 368, 369 pofte, dorinţe 253, 270, 295, 299, 305, 318 prăxir 207 prietenie 279
prod/reul 202, 207, 245 – 247, 260, 270 progres 200, 211, 214, 219, 230, 233, 234, 237 – 239, 323 – 327, 330, 349, 366, 381, 415
proiecte, ale voinţei 206, 234 Providenţă 211, 218, 223, 325, 348 putere 217, 243, 247, 248, 270, 335, 388, 346, 367 – 369 raţiune 201, 202, 205, 206, 211, 219, 225, 230, 237, 239, 240, 242 – 247, 253, 257, 258, 260, 261, 268, 270, 271, 283, 289, 293, 296, 303 – 30, 311, 321, 325 – 328, 348, 365, 367, 400, 401, 404, 406 răul 224, 248, 249, 253, 257, 265, 269, 273, 291, 295, 307
realitate 203, 204, 219, 221, 222, 224, 235, 239, 261 – 263, 264, 265, 297, 300, 310, 311, 317, 322, 341, 350, 370 reamintire 228, 233, 355 reflexivitate 252, 364, 382 renaştere 377, 378 reprezentare 205, 241 revoluţie 372, 373 Rilke, Rainer Maria 274, 354 Robespierre 375, 376 Ryle, Gilbert 200, 201, 216, 226, 240
Scheliing, Friedrich Wilhelm Joseph von 212, 322, 327, 328 Schiller, Ferdinand Carming Scott 211, 212 Schopenhauer, Arthur 212, 215, 217, 218, 296, 331, 332 Schrödinger, Erwin 365 Schuiz, Waiter 342 Seneca 266
sens 202, 207, 219, 230, 232, 237, 338, 340.
343
sine 203, 231, 248, 259, 265, 345, 346, 350354, 356, 361, 363
sinucidere 244, 262, 264, 272, 274, 351
Smith, Adam 325, 348
Socrate 208, 247, 248, 257, 259, 315
Sofocle 232, 244
solipsism 304, 351, 356, 364
spaţiaiitate 204, 205

spectator 258, 259, 325
Spinoza, Benedict de 215, 217, 307, 321, 363
spirit/minte 200, 203 – 205, 207, 225, 241.
254, 259, 287
spontaneitate 202, 206, 223, 247, 289, 321, 329, 344, 352, 366, 371 – 373, 377, 382 subiectivism 343, 344 substanţă 206 suflet 200, 202, 208, 218, 225 – 228, 232 – 234, 242, 243, 258, 264, 271, 272, 275 – 277, 279, 282, 284, 304, 305, 335, 336, 341 supunere 244, 252, 265, 277, 332, 368
şiruri de gânduri 227, 301, 309, 327, 372 ştiinţă 322 – 325, 330, 335, 365
temporalitate 287, 288, 382, 383 Thomas, Lewis 366 tihnă, *otium* 381
timp 203 – 205, 229 – 234, 236, 256, 267, 287, 289, 341, 370
continuumul temporal 221, 238, 372375, 378, 380, 382
„Ciclic 209, 210, 212, 237, 238, 288, 337, 341, 345, 381, 382
„Rectiliniu 209, 210, 212, 237, 337, 340, 381
timpurile… 205, 324 tonalitate 227 Tucidide 208
turnură, *Kehre* 214, 238, 342 – 346, 347, 35°, 351, 356 – 359
Valéry, Paul 203, 350 velle, şi *noile* 253, 271, 272, 282, 295, 315, 342 şi *posse* 228, 317
viaţă 249 – 251, 267, 268, 335, 339, 34 i, 345, 346
Vico, Giovanni Battista 326 viitor 207, 211, 213, 214, 219, 222, 225 – 227, 230 – 234, 236, 239, 285 – 289, 294, 317, 319, 324, 326, 327, 330, 331, 334, 337, 339 – 341, 344, 347, 352, 381 voinţă liberă 199, 200, 206, 208, 211, 212, 215, 217, 218, 219, 222 – 224, 236, 247, 253, 260, 268 – 270, 277, 284 – 287, 289, 293, 295, 307, 308, 311, 312, 315, 316, 319, 332, 333, 334, 338, 339, 364 voinţă contra-voinţa 253, 265, 272, 277, 282, 346 – 348
„Ca distrugătoare 361
Istoria… 201
neputinţa… omnipotenţa… 251 – 257, 263, 265, 310,

359 – 360 ca *liberum arbitrium* 199, 200, 206, 208, 211, 217, 219, 222, 224, 247, 268, 269, 270, 277, 284, 285, 287, 289, 293, 296, 308, 321, 329, 366 ca organ mental pentru viitor 209, 211 nevoia de... 206
...– de-a-nu-voi 261, 263, 271, 282, 306.
315, 342, 356, 357
„Şi noul 209, 210
„De putere 343, 344 – 347, 356, 357
ca *principium individuationis* 202.
231, 298, 351, 363
proiectele... 226, 227, 329, 330
ca izvor/resort al acţiunii 215, 242, 282.
315
„Unificatoare 282... de voinţă 347, 357 voire
„Şi poruncire 243, 244, 249, 275 – 277, 332, 333, 341, 343, 344, 346 eu volitiv 199, 200, 205, 206, 212, 214, 216, 220, 221, 227, 228, 229, 231, 234, 236, 237, 239, 241, 252, 264 – 266, 275277, 306, 311, 313 – 316, 329, 336, 341.
344, 382
„Asimilată fiinţei 211 facultatea volitivăzvoinţei 199, 202, 206, 211, 212, 214, 216, 231, 240, 275, 305, 315, 319, 320, 331, 363... şi refuzul/a nu voi 252, 282, 283, 289, 305, 306, 311, 346... şi acţiunea/efectuarea 270 pluralitatea voinţelor 237 voliţiune/act de voinţă 225 – 227, 240, 247, 248, 278, 283, 298, 306, 307, 311 – 313, 315, 363
volo me velle 223, 252, 364 vorbire 349, 351
Windelband, Wilhelm 309 Wittgenstein, Ludwig 216

Cuprins

Nota editoarei 7
VOLUMUL ÎNTÂI
GÂNDIREA
Introducere îi
I. Apariţie 25
1. Natura fenomenală a lumii 25
2. (Adevărata) fiinţă şi (simpla) apariţie: teoria celor două

lumi 29
3. Inversarea ierarhiei metafizice: valoarea suprafeţei 31
4. Corp şi suflet; suflet şi spirit 35
5. Apariţie şi aparenţă 41
6. Eul gânditor şi sinele: Kant 44
7. Realitatea şi eul gânditor: îndoiala carteziană şi *sensus communis* 49
8. Ştiinţa şi simţul comun; distincţia kantiană dintre intelect şi raţiune; adevăr şi sens 56
II. Activităţile mentale în lumea apariţiilor 68
9. Invizibilitate şi retragere 68
10. Războiul intestin dintre gândire şi simţul comun 78
11. A gândi şi a face: spectatorul 88
12. Limbaj şi metaforă 94
13. Metafora şi inefabilul 104
III. Ce ne face să gândim? 119
14. Ipotezele prefilozofice ale gândirii greceşti 119
15. Răspunsul lui Platon şi ecourile lui 130
16. Răspunsul roman 139
17. Răspunsul lui Socrate 153
18. Cei doi-în-unul 165
IV. Unde suntem când gândim? 178
19. „*Tant Otjepense et tantotje suiş* (Valéry): nicăieri-ul 178
20. Abisul dintre trecut şi viitor: *nune stans* 183
21. Post-scriptum 193

VOLUMUL AL DOILEA

VOIREA

Introducere 199

I. Filosofii şi Voinţa 203

1. Timpul şi activităţile mentale 203
2. Voinţa în epoca modernă 211
3. Principalele obiecţii aduse Voinţei în filosofia post-medievală 214
4. Problema noului 219
5. Ciocnirea dintre gândire şi voire: tonalitatea activităţilor mentale 224
6. Soluţia lui Hegel: filosofia Istoriei 229

II. *Quaestio mihi factus sum*: descoperirea omului lăuntric 240
7. Facultatea alegerii: *prodiresis,* precursoarea Voinţei 240
8. Apostolul Pavel şi neputinţa Voinţei 248
9. Epictet şi omnipotenţa Voinţei 256
10.....Augustin, cel dintâi filosofai Voinţei 266
III. Voinţa şi Intelectul 290
11.....Torna d'Aquino şi primatul Intelectului 290
12.....Duns Scotus şi primatul Voinţei 301
IV. Concluzii 321
13.Idealismul german şi „curcubeul conceptelor" 321 470 CUPRINS
14.....Repudierea nietzscheană a Voinţei 329
15.....Voinţa-de-a-nu-voi a lui Heidegger 342
16.....Abisul libertăţii şi *novus ordo seclorum* 363
Postfaţa editoarei 385
APENDICE
JUDECAREA
Extrase din Prelegerile despre filosofia politică a lui Kant 399
Note 417
Indice 459

„Activitatea gândirii e precum pânza Penelopei, care în fiecare dimineaţă destramă ce a ţesut peste noapte. Căci nevoia de a gândi nu poate fi niciodată satisfăcută prin revelaţiile pretins definitive ale «oamenilor înţelepţi»; ea poate fi satisfăcută numai prin gândire, iar gândurile pe care le-am avut ieri vor satisface această nevoie astăzi doar în măsura în care vreau şi sunt capabil să le gândesc din nou".

„Gândirea e în afara ordinii obişnuite deoarece căutarea sensului nu duce la un rezultat final care să supravieţuiască activităţii, să aibă rost după ce activitatea s-a încheiat. Cu alte cuvinte, plăcerea despre care vorbeşte

Aristotel, deşi manifestă eului gânditor, e prin definiţie inefabilă. Singura metaforă la care ne putem gândi pentru viaţa spiritului este senzaţia de a fi viu. *Fără suflarea vieţii, corpul omenesc e-un cadavru; jură gândire, spiritul uman e mort.* […]

Gândirea însoţeşte viaţa şi este ea însăşi chintesenţa dematerializată a faptului de a fi viu; şi, cum orice viaţă e un proces, chintesenţa ei nu poate fi decât procesul de gândire ca atare. O viaţă fără gândire e întru totul posibilă, dar în acest caz ea nu-şi dezvăluie propria esenţă, fiind nu doar lipsită de sens, ci şi anemică. Oamenii care nu gândesc sunt aidoma unor lunatici".

În 1973, Hannah Arendt devenea prima femeie care conferenţia la prestigioasele Gifford Lectures, o serie anuală de conferinţe iniţiată în 1888 ce urmăreşte „să promoveze şi să răspândească studiul teologiei naturale în sensul cel mai larg al termenului", îmbinând ştiinţa, filosofia şi spiritualitatea. Pregătindu-le pentru publicare, Hannah Arendt şi-a extins ulterior prelegerile, însă nu a apucat să ducă lucrul la bun sfârşit – cartea despre „Viaţa spiritului" ar fi urmat să conţină trei volume: „Gândirea", „Voirea", „Judecarea", dar până la moartea sa bruscă în 1975 a reuşit să le finalizeze doar pe primele două, publicate postum, în 1978, sub titlul *The Life of the Mind. The Groimdbreaking Investigation on How We Think.* O vastă şi pătrunzătoare investigaţie despre activităţile mentale fundamentale din viaţa contemplativă a omului, despre tot ce se petrece pe invizibilul „tărâm al gândirii" (cum îl numea Kant), *Viaţa spiritului* poate fi socotită încununarea finală şi măreaţă a gândirii Hannei Arendt şi totodată o moştenire bogată şi provocatoare pentru gândirea generaţiilor viitoare.

„Cartea cea mai fascinantă şi mai stimulatoare scrisă de Hannah Arendt. Cititorul învaţă din ea molipsindu-se de perplexităţile pe care autoarea le-a trăit atât de adânc".

The New York Times Book Review

„O inteligenţă înflăcărată şi deopotrivă umană care-şi pune problema fundamentală a modului cum lucrează

spiritul”.

Newsweek

*

Fotografia de pe copertă e Hulton Archive/Getty Images/Gulliver